DIDIER ERIBON

POWRÓT DO REIMS

KARAKTER

DIDIER ERIBON

POWRÓT DO REIMS

KARAKTER

Plik jest zabezpieczony znakiem wodnym

Didier Eribon
Powrót do Reims

przełożyła Maryna Ochab

Wydawnictwo Karakter
Kraków 2019

Spis treści

Część pierwsza
Część druga
Część trzecia
Część czwarta
Część piąta
Epilog

Przypisy

Dla G., osoby, która zawsze chce wszystko wiedzieć

Część pierwsza

1

Przez całe lata to była dla mnie tylko nazwa. Kiedy rodzice zamieszkali w tym miasteczku, już się z nimi nie widywałem. Od czasu do czasu wysyłałem im pocztówkę z zagranicznej podróży – ostatni wysiłek, by podtrzymać więź; wolałem, by pozostała możliwie najsłabsza. Pisząc adres, zastanawiałem się, jak wygląda miejsce, gdzie zamieszkali. Moja ciekawość dalej nie sięgała. Gdy dzwoniłem, dwa, trzy razy na kwartał, często rzadziej, matka pytała: „Kiedy nas odwiedzisz?". Wymigiwałem się pod pretekstem natłoku zajęć, obiecywałem, że niebawem się pojawię. Ale nie miałem takiego zamiaru. Uciekłem od rodziny i nie czułem najmniejszej ochoty, by do niej wrócić.

Muizon poznałem więc całkiem niedawno. Pasowało do mojego wyobrażenia: karykaturalny przykład „urbanizacji wsi", jeden z tych na poły miejskich obszarów wyrosłych w szczerym polu, o których nie wiadomo, czy to jeszcze wieś, czy też z biegiem lat przemieniły się w coś, co można nazwać przedmieściem. Dowiedziałem się później, że na początku lat pięćdziesiątych zamieszkiwało tam nie więcej niż pięćdziesiąt osób, głównie wokół kościoła z fragmentami z XII wieku, zachowanymi pomimo wojen, które wciąż nowymi falami dewastowały północny wschód Francji, region o „szczególnym statusie", jak się wyraził Claude Simon, gdzie nazwy miast i miasteczek wydają się synonimami „bitew" i „oszańcowanych obozów", „głuchej kanonady" i „rozległych cmentarzysk"[1]. Dziś mieszka tam ponad dwa tysiące ludzi, między, z jednej strony, Szlakiem Szampana, który zaczyna się

wić nieopodal pośród wzgórz porosłych winoroślą, a, z drugiej – raczej ponurą strefą przemysłową na obrzeżach Reims, dokąd dociera się po piętnastu czy dwudziestu minutach jazdy samochodem. Wzdłuż wytyczonych w polu ulic ciągną się identyczne domki bliźniaki. W większości są to lokale socjalne: żyjący w nich ludzie nie są zamożni, bynajmniej. Moi rodzice mieszkali tam przez prawie dwadzieścia lat, a ja nie mogłem się zdecydować na przyjazd z wizytą. Pojechałem do tej mieściny – bo jak inaczej nazwać takie miejsce? – i do ich domku dopiero po opuszczeniu go przez ojca; matka umieściła go w klinice dla ludzi dotkniętych chorobą Alzheimera, gdzie miał zostać już do końca. Odkładała ten moment najdłużej, jak się dało, ale wyczerpana i przerażona jego nagłymi napadami szału – kiedyś chwycił nóż kuchenny i rzucił się na nią – w końcu musiała się poddać: nie było innego wyjścia. Gdy tylko zniknął z domu, zacząłem brać pod uwagę tę podróż, a raczej proces powrotu, na który nie umiałem się wcześniej zdobyć. Żeby odnaleźć „moją prowincję", jak powiedziałby Genet, skąd tak bardzo chciałem uciec: przestrzeń społeczną, którą od siebie odsunąłem, przestrzeń mentalną, przeciwko której zbudowałem własną osobowość i która jednak stanowiła istotną część mojego Ja. Pojechałem do matki. To był początek pogodzenia się z nią. A ściślej, pogodzenia się z sobą, z całą tą częścią mnie, na którą nie chciałem przystać, którą odrzucałem, której się wyparłem.

Podczas kilku moich wizyt w następnych miesiącach matka dużo mi opowiadała. O sobie, o swoim dzieciństwie, dorastaniu, życiu w małżeństwie… Mówiła też o moim ojcu, ich spotkaniu, związku, życiu, o tym, jak ciężko musieli pracować. Chciała mi wszystko opowiedzieć i gadała jak najęta, bez końca. Jak gdyby zależało jej na tym, by nadrobić stracony czas, wymazać smutek, jakim napawały ją nasze

nieodbyte rozmowy. Siedziałem naprzeciwko niej i słuchałem, popijając kawę. Z uwagą, kiedy mówiła o sobie, ze znużeniem, kiedy opowiadała szczegółowo o swoich wnukach, a moich bratankach, których nigdy nie widziałem i zupełnie się nimi nie interesowałem. Odbudowywała się między nami jakaś więź. Coś się we mnie naprawiało. Widziałem, jak trudno jej było pogodzić się z moim odejściem. Zrozumiałem, że sprawiło jej ból. A czym było dla mnie, tego, kto postanowił odejść? Czyż i ja nie cierpiałem w jakiś zupełnie inny sposób, zgodnie z Freudowskim schematem „melancholii", związanej z nieuniknioną żałobą po możliwościach, któreśmy odsunęli, tożsamościach, które odrzuciliśmy? Trwają one w człowieku jako jeden z konstytutywnych elementów jego osobowości. To, z czego nas wyrwano, bądź skąd sami chcieliśmy się wyrwać, nadal stanowi integralną część tego, kim jesteśmy. Socjologia zapewne lepiej niż psychoanaliza opisałaby to, co metafora żałoby i melancholii pozwala wyrazić w prostych, choć nieadekwatnych i mylących słowach: ślady tego, kim byliśmy w dzieciństwie i jak przeszliśmy proces socjalizacji, trwają, nawet jeśli zmieniły się warunki naszego dorosłego życia, nawet jeśli pragniemy oddalić się od przeszłości. Toteż powrót do środowiska, z którego pochodzimy – i z którego wyszliśmy w każdym sensie tego słowa – zawsze jest powrotem do siebie, odnalezieniem zarówno zachowanego, jak i zanegowanego Ja. W świadomości budzi się wtedy coś, o czym wiemy, że strukturyzuje naszą osobowość, i od czego wydawało nam się, że się uwolniliśmy, mianowicie cierpienie wynikające z przynależności do dwóch różnych światów, oddzielonych od siebie tak dalece, że wydają się nie do pogodzenia, a jednak w nas współistnieją: budzi się melancholia związana z „rozdartymi habitusami"[2], że użyję mocnego i pięknego określenia Bourdieu. To dziwne,

ale właśnie gdy staramy się pokonać, a w każdym razie złagodzić to podskórne, nieokreślone cierpienie, z tym większą siłą powraca ono na powierzchnię, melancholia jeszcze się pogłębia. Odkrywamy, a raczej ponownie odkrywamy, że te uczucia nigdy nie wygasły, że tkwią przyczajone w głębi nas i na nas oddziałują. Ale czy naprawdę można to cierpienie przezwyciężyć? Uśmierzyć ból melancholii?

Kiedy trzydziestego pierwszego grudnia tamtego roku zadzwoniłem do matki po północy, żeby złożyć jej życzenia noworoczne, powiedziała: „Dzwonili do mnie z kliniki. Godzinę temu twój ojciec umarł". Nie kochałem go. Nigdy go nie kochałem. Wiedziałem, że jego miesiące, potem dni były policzone, i nie próbowałem zobaczyć się z nim ostatni raz. Zresztą po co? Przecież by mnie nie rozpoznał. Ale nie rozpoznawaliśmy się już od wieków. Przepaść, jaka pojawiła się między nami, kiedy byłem nastolatkiem, z czasem się pogłębiła i staliśmy się sobie obcy. Nic już nas nie wiązało, nic nie łączyło. Tak przynajmniej sądziłem, a w każdym razie chciałem wierzyć, że tak było, bo myślałem, że można żyć z dala od swojej rodziny, samemu wymyślić siebie, odwracając się plecami do przeszłości i tych, którzy ją zaludniali.

W tamtej chwili uważałem, że dla mojej matki śmierć ojca była wyzwoleniem. Z każdym dniem coraz bardziej pogrążał się w stanie fizycznego i umysłowego rozkładu, który mógł się tylko posuwać. Nieuchronny upadek. Było pewne, że nie wyzdrowieje. Napady szaleństwa, kiedy bił się z pielęgniarkami, występowały na przemian z długimi okresami otępienia, wywołanymi z pewnością przez leki, jakie mu aplikowano po epizodach pobudzenia; przestawał wtedy mówić, chodzić, jeść. Tak czy owak, nie pamiętał niczego i nikogo: odwiedzanie go było ciężką próbą dla jego sióstr (dwie z nich przestraszyły się po pierwszej wizycie i już nie wróciły) i moich trzech braci. Ze strony

mojej matki, która musiała do niego jeździć dwadzieścia kilometrów samochodem, to było poświęcenie, które mnie zadziwiało. Dobrze wiedziałem, że żywiła do niego – i odkąd pamiętam, zawsze tak było – wyłącznie wrogie uczucia: mieszaninę obrzydzenia i nienawiści. Nie, to nie są zbyt mocne słowa: obrzydzenia i nienawiści. Ale uważała to za swój obowiązek. Chodziło o jej obraz we własnych oczach: „Przecież nie mogę go tak zostawić", powtarzała, kiedy pytałem, dlaczego nadal codziennie go odwiedza w klinice, skoro on już jej nie rozpoznaje. Powiesiła na drzwiach jego pokoju zdjęcie ich obojga i pokazywała mu je regularnie: „Wiesz, kto to jest?". Odpowiadał: „To jest pani, która się mną zajmuje".

Dwa lub trzy lata wcześniej, dowiedziawszy się o chorobie ojca, poczułem lęk. Nie, nie chodziło o niego – było za późno, zresztą nie budził we mnie żadnych uczuć, nawet współczucia. Ale egoistycznie, o mnie: czy to dziedziczne? Teraz moja kolej. Zacząłem recytować wiersze i wyuczone na pamięć sceny z tragedii, żeby sprawdzić, czy je jeszcze pamiętam: Racine, Verlaine, Mallarmé. Gdy tylko nie mogłem sobie przypomnieć jakiejś linijki, mówiłem sobie: „No to już. Zaczęło się". Ta obsesja mnie nie opuszcza – ilekroć pamięć potknie się na jakimś nazwisku, dacie czy numerze telefonu, zaraz budzi się we mnie lęk. Wszędzie widzę zwiastuny choroby, tyleż na nie czatuję, ile się ich boję. Nad moją codziennością wisi widmo alzheimera. Widmo, które wyłoniło się z przeszłości, żeby mnie postraszyć, pokazując przyszłość. Tak oto ojciec nadal jest obecny w moim życiu. Zmarły znalazł sposób, aby przetrwać w mózgu – bo tam jest zlokalizowane zagrożenie – jednego ze swoich synów. Lacan w *Seminariach* słusznie pisał o otwarciu na lęk spowodowanym śmiercią ojca, w każdym razie u męskiego potomka, który sam wtedy staje przed śmiercią, na

pierwszej linii. Do tego ontologicznego lęku alzheimer dokłada codzienną obawę – człowiek wypatruje oznak, interpretuje je.

Ale nie tylko przyszłość mnie nęka, również widma własnej przeszłości, które pojawiły się po zgonie tego, który ucieleśniał to wszystko, co chciałem porzucić, od czego chciałem się odciąć i co z pewnością było dla mnie negatywnym modelem społecznym, zaprzeczeniem punktu odniesienia w wysiłku, jaki podjąłem, żeby sam siebie stworzyć. W następnych dniach wiele myślałem o swoim dzieciństwie, dojrzewaniu, o wszystkich powodach mojej nienawiści do tego człowieka, który właśnie umarł i którego śmierć oraz nieoczekiwana emocja, jaką we mnie wzbudziła, ożywiły w mojej pamięci tyle obrazów, zdawałoby się zapomnianych (choć może zawsze wiedziałem, że ich nie zapomniałem, nawet jeśli je – świadomie – wyparłem). Powie ktoś, że tak się dzieje w każdej żałobie i może to nawet jedna z jej najistotniejszych, uniwersalnych cech, zwłaszcza gdy chodzi o śmierć rodziców. Ale w takim razie dziwnie tę żałobę odczuwałem: potrzeba zrozumienia tego, który odszedł, i zrozumienia samego siebie brały górę nad żalem. Wcześniej inne straty dotknęły mnie o wiele mocniej i pogrążyły w głębszym smutku. To byli przyjaciele, a więc związki z wyboru, których brutalne unicestwienie pozbawiło mnie tego, co tworzyło codzienną tkankę życia. W przeciwieństwie do tych dobrowolnych relacji, których siła i trwałość polegały na tym, że obie strony gorąco pragnęły je podtrzymać – stąd rozpacz spowodowana ich nagłym przerwaniem – to, co łączyło mnie z ojcem, wydawało mi się jedynie więzią biologiczną i prawną: spłodził mnie, nosiłem jego nazwisko, a co do reszty nie liczył się dla mnie. Kiedy czytam notatki Barthes'a zapisującego dzień po dniu swoją rozpacz po śmierci matki i nieprzezwyciężony ból, który przemienił całą jego istotę, mogę

zmierzyć, do jakiego stopnia uczucia, które mnie ogarnęły po śmierci ojca, różnią się od jego rozpaczy i bólu. „Nie jestem w żałobie. Mam strapienie”[3], pisze Barthes, wskazując tym samym, że odrzuca psychoanalityczne podejście do tego, co się dzieje po śmierci ukochanej istoty. A jak było ze mną? Mógłbym powiedzieć jak on, że nie byłem „w żałobie” (we Freudowskim sensie „pracy”, jaka się dokonuje w psychice, gdzie początkowy ból z czasem stopniowo ustępuje). Ale nie odczuwałem też tego nieutulonego żalu, nad którym czas nie miał żadnej władzy. Więc co? Raczej rozterkę spowodowaną pytaniem, nierozerwalnie osobistym i politycznym, o społeczne uwarunkowania losu, o podział społeczeństwa na klasy, o rolę determinizmów społecznych w konstytuowaniu się świadomości, o psychologię człowieka, o stosunki między ludźmi.

Nie pojechałem na pogrzeb ojca. Nie chciałem spotkać swoich braci, z którymi od trzydziestu lat nie miałem żadnego kontaktu. Teraz znałem ich tylko z oprawionych fotografii, porozstawianych po całym domu w Muizon. Wiedziałem więc, jak wyglądają, jak się zmienili fizycznie. Ale żeby ich odnaleźć po tylu latach, nawet w tych okolicznościach? „Ale się zmienił…”, pomyślelibyśmy o sobie nawzajem, rozpaczliwie szukając w dzisiejszych rysach twarzy tego, jacy byliśmy wczoraj, a raczej przedwczoraj, kiedy byliśmy braćmi, to znaczy kiedy byliśmy młodzi. Nazajutrz po pogrzebie pojechałem spędzić popołudnie z matką. Przegadaliśmy kilka godzin w fotelach w salonie. Wyciągnęła z szafy pudełka pełne zdjęć. Było tam oczywiście wiele moich, jako chłopca, nastolatka… Również moich braci… Znów miałem przed oczami robotnicze środowisko, w którym wyrosłem, robotniczą nędzę, którą daje się wyczytać z widocznych w tle domów, z wnętrz, ubrań, nawet ciał – ale czyż nie zapisały się one na zawsze w moim

umyśle i ciele? To niebywałe, jak ciała sfotografowane w przeszłości, może bardziej niż te, które widzimy przed sobą w jakiejś sytuacji czy działaniu, natychmiast ukazują się jako ciała społeczne, ciała klasowe. Uświadamia to nam, do jakiego stopnia fotografia jako „pamiątka" sprowadza jednostkę – mnie w tym wypadku – do jej przeszłości rodzinnej i zakotwicza ją w jej przeszłości społecznej. Sfera prywatności, nawet intymności ożywa na starych zdjęciach i wpisuje nas na powrót w ten przedział świata społecznego, z którego przychodzimy, w miejsca naznaczone przynależnością klasową, w pewną topografię, gdzie to, co wydaje się sprawą najbardziej osobistych relacji, sytuuje nas w zbiorowej historii i geografii (jak gdyby genealogia jednostki była nierozłączna z archeologią czy topologią społeczną, którą każdy nosi w sobie jako jedną ze swoich najgłębszych prawd, nawet jeśli nie jest jej świadomy).

2

Już wcześniej, odkąd zdobyłem się na ten krok i wróciłem do Reims, nie dawało mi spokoju pytanie, które po tamtym popołudniu z matką spędzonym na oglądaniu zdjęć, nazajutrz po pogrzebie ojca, miało się sformułować precyzyjniej i wyraźniej: „Dlaczego ja, który tyle pisałem o mechanizmie dominacji, nigdy nie zająłem się dominacją społeczną?". I: „Dlaczego ja, który przypisywałem takie znaczenie uczuciu wstydu w procesie ujarzmiania i upodmiotowienia, nic prawie nie pisałem o wstydzie społecznym?". Powinienem nawet ująć to tak: „Dlaczego ja, który tak mocno odczuwałem społeczny wstyd, odkąd zamieszkawszy w Paryżu, poznałem ludzi wywodzących się ze środowisk tak różnych od mojego, wobec których tak bardzo wstydziłem się wyznać, skąd pochodzę, dlaczego nigdy nie pomyślałem o tym,

żeby poruszyć ten problem w książce lub w artykule?". Sformułujmy to tak: łatwiej mi było pisać o wstydzie seksualnym niż o wstydzie społecznym. Jak gdyby badanie tego, jak się formuje podmiot upodrzędniony i związany z tym skomplikowany stosunek między milczeniem o sobie i „wyznaniem", było dziś, we współczesnych ramach polityki, cenione, a nawet pożądane, gdy dotyczy seksualności, ale bardzo trudne i pozbawione wsparcia dyskursu publicznego, kiedy odnosi się do pochodzenia społecznego z ludu. Chciałbym zrozumieć dlaczego. Ucieczka do wielkiego miasta, do stolicy, żeby żyć w zgodzie ze swoją orientacją seksualną, jest dość klasyczną i powszechną drogą młodych gejów. Poświęcony temu zjawisku rozdział w mojej książce *Réflexions sur la question gay* (Rozważania o kwestii gejowskiej)[4] – podobnie zresztą jak całą jej pierwszą część – można czytać jak autobiografię przemienioną w analizę historyczną i teoretyczną lub, jeśli kto woli, jak historyczną i teoretyczną analizę zakotwiczoną w osobistym doświadczeniu[5]. Ale taka „autobiografia" jest tylko częściowa. I patrząc na przebytą przeze mnie drogę, można by przeprowadzić inną analizę historyczną i teoretyczną. Podjęta w wieku dwudziestu lat decyzja porzucenia miasta, w którym się urodziłem i dorastałem, żeby wyjechać do Paryża, oznaczała bowiem dla mnie jednocześnie stopniową zmianę środowiska społecznego. Toteż nie byłoby przesadą twierdzenie, że wyjście z seksualnej szafy, pragnienie przyjęcia i afirmacji homoseksualności w moim przypadku zbiegło się z wejściem w to, co mógłbym określić jako szafę społeczną, to znaczy w poddanie się przymusowi innego ukrywania się, innego typu osobowości podzielonej czy z podwójną świadomością (z tym samymi oczywiście mechanizmami co w przypadku szafy seksualnej: różne uniki, bardzo nieliczni przyjaciele, którzy wiedzą, ale nie zdra-

dzają sekretu, rozmaite rejestry dyskursu w zależności od sytuacji interlokutorów, stała kontrola nad sobą, swoimi gestami, intonacją, wyrazem twarzy, by niczego nie było widać, by się nie „zdradzić" itp.). Kiedy po napisaniu kilku prac z dziedziny historii idei (szczególnie dwóch książek o Foucaulcie) zacząłem pisać o ujarzmianiu, postanowiłem skupić się na własnej gejowskiej przeszłości i zastanowić się nad tym, co jest przyczyną poniżenia i „wstrętu" (jak wtedy, gdy się jest „odrzuconym i wzgardzonym" przez społeczeństwo) wobec tych, którzy naruszają prawa seksualnej normatywności. Pozostawiłem wtedy na boku to wszystko, co we mnie samym i w moim życiu mogło i powinno było skierować moją uwagę również na stosunki klasowe, dominację klasową i procesy upodmiotowienia w kategoriach przynależności społecznej i poniżenia klas ludowych. Nie żebym zaniedbał te kwestie w *Rozważaniach o kwestii gejowskiej*, w *Une morale du minoritaire* (Moralność mniejszościowa) czy w *Hérésies* (Herezje). Książki te wykroczyły daleko poza ramy analizy, jakie sobie narzuciłem. Chciałem w nich nakreślić antropologię wstydu i wychodząc od tego, zbudować teorię dominacji i oporu, ujarzmienia i upodmiotowienia. Pewnie zresztą dlatego w *Moralności mniejszościowej* (która nosi podtytuł *Wariacje na pewien temat z Jeana Geneta*) stale przyrównuję teoretyczne rozważania Geneta, Jouhandeau i kilku innych autorów na temat poniżenia seksualnego do tego, co Bourdieu pisze o poniżeniu społecznym, a Fanon, Baldwin i Chamoiseau o rasowym i kolonialnym. Jednak odnoszę się do nich jedynie po to, by lepiej zrozumieć, co przedstawia i znaczy sam fakt przynależności do mniejszości seksualnej. Odwołuję się do innych kontekstów, próbuję poszerzyć znaczenie swoich analiz, ale zawsze są to elementy drugorzędne, uboczne, służące czasem jako poparcie, czasem

jako uogólnienie moich tez. W przedmowie do angielskiego wydania *Rozważań…* podkreśliłem, że pragnę przenieść pojęcie klasowego habitusu, ukute przez Pierre'a Bourdieu, do kwestii habitusów seksualnych: czy formy wcielenia struktur porządku seksualnego wytwarzają seksualne habitusy, tak jak formy wcielenia struktur porządku społecznego wytwarzają habitusy klasowe? O ile wszelka próba udzielenia odpowiedzi na to pytanie musi z konieczności zderzyć się z kwestią artykulacji między habitusami seksualnymi a habitusami klasowymi, o tyle moja książka była poświęcona upodmiotowieniu seksualnemu, a nie społecznemu[6].

Wracając do Reims, stanąłem wobec natarczywego i zanegowanego (w każdym razie w dużym stopniu zanegowanego – zarówno w tym, co pisałem, jak i w życiu) pytania: czy biorąc za podstawę mojego teoretycznego podejścia – a więc ustalając ramy myślenia o sobie, mojej przeszłości i teraźniejszości – ideę, na pozór oczywistą, że moje całkowite zerwanie z rodziną tłumaczy się homoseksualnością, głęboką homofobią ojca i środowiska, w którym żyłem, nie dałem sobie jednocześnie – jakkolwiek to było prawdziwe – wzniosłych i niepodważalnych powodów, by nie myśleć o tym, że w równym stopniu chodziło o zerwanie klasowe ze środowiskiem, z którego pochodzę?

Krocząc typową drogą geja, który przeprowadza się do miasta, wpisuje się w nowe układy towarzyskie, uczy się samego siebie jako geja, odkrywając gejowski świat i na podstawie tego odkrycia wymyśla siebie jako geja, jednocześnie kroczyłem inną, tym razem społeczną drogą tych, których określa się zwykle mianem „zdrajców klasowych". I niewątpliwie byłem „zdrajcą", starającym się mniej lub bardziej trwale i mniej lub bardziej świadomie zdystansować się wobec swego klasowego pochodzenia i wyrwać ze środowiska społecznego, w którym

się urodziłem i dorastałem.

Oczywiście, nadal byłem solidarny ze światem mojej młodości w tym sensie, że nigdy nie przejąłem wartości klasy dominującej. Zawsze czułem zażenowanie, a nawet nienawiść, gdy słyszałem, jak wokół mnie pogardliwie lub lekceważąco wyrażano się o prostych ludziach, ich trybie i stylu życia. W końcu stamtąd przyszedłem. Czułem też od razu nienawiść, gdy spotykałem się z wrogością ludzi zamożnych i ustosunkowanych wobec ruchów społecznych, strajków, protestów, ludowego sprzeciwu. Pewne odruchy klasowe trwają mimo wszystkich wysiłków, zwłaszcza tych, żeby się samemu zmienić i oderwać od środowiska pochodzenia. I jeśli zdarzyło mi się pozwolić sobie w życiu codziennym na pospieszne i pogardliwe spojrzenia i oceny, wynikające z innego oglądu świata i ludzi, ukształtowanego przez to, co wypada nazwać rasizmem klasowym, to moje reakcje przypominały najczęściej te Antoine'a Bloyé, postaci, w której Nizan sportretował swojego ojca: pejoratywne uwagi na temat klasy robotniczej, z jakimi ten robotnik, który został burżujem, styka się w dorosłym życiu w swoim obecnym środowisku, ranią go, jakby były wymierzone w niego podobnie jak w jego niegdysiejsze środowisko: „Jak podzielać ich poglądy, nie zdradzając swego dzieciństwa?"[7]. Ilekroć „zdradzałem" dzieciństwo, przyłączając się do pogardliwych ocen, zawsze prędzej czy później dręczyło mnie sumienie.

A przecież jakże wielki dystans dzielił mnie teraz od mojego dawnego świata, skąd rozpaczliwie chciałem się wyrwać. Muszę przyznać, że choć zawsze czułem się bliski ludowi i solidaryzowałem się z jego walką, i byłem wierny politycznym i emocjonalnym wartościom, które sprawiają, że cały drżę, kiedy oglądam dokumenty o wielkich straj-

kach 1936 czy 1968 roku, to w głębi duszy odczuwałem wstręt do środowiska robotniczego takiego, jakim jest w rzeczywistości. „Klasa pracująca" czy postrzegana jako taka, a więc idealizowana, nawet heroizowana, różni się od jednostek, które ją – potencjalnie – tworzą. Coraz bardziej nie znosiłem bezpośredniego kontaktu z tym, czym były – i są – klasy ludowe. W pierwszym okresie pobytu w Paryżu odwiedzałem jeszcze rodziców w Reims, na osiedlu komunalnym, gdzie dorastałem – do Muizon przeprowadzili się o wiele później – albo spotykałem się z nimi na niedzielnym obiedzie u mojej mieszkającej w Paryżu babki, do której czasem przyjeżdżali. Ogarniało mnie wtedy trudne do uchwycenia i opisania zakłopotanie ich sposobem mówienia i bycia, tak innymi niż te, z którymi stykałem się w swoim nowym środowisku, ich troskami, tak dalekimi od moich, ich wypowiedziami, w których raz po raz do głosu dochodził prymitywny i obsesyjny rasizm, i nie wiadomo było, jak to się dzieje, że każdy poruszany temat nieuchronnie go wywoływał. Dla mnie to była męka, coraz bardziej uciążliwa, w miarę jak zmieniałem się w kogoś innego. Rozpoznałem to, co wtedy czułem, czytając książki Annie Ernaux poświęcone jej rodzicom i „dystansowi klasowemu", który ją od nich dzielił. Wspaniale opisuje ona zakłopotanie i zażenowanie, jakie się czuje, kiedy wraca się do rodziców po tym, jak się porzuciło nie tylko rodzinny dom, ale też rodzinę i świat, do którego mimo wszystko nadal się należy, oraz to zbijające z tropu poczucie, że się jest u siebie, a jednocześnie w obcym świecie[8].

Szczerze mówiąc, po kilku latach obcowanie z nimi stało się dla mnie prawie niemożliwe.

A więc dwie splecione z sobą drogi. Dwie uzależnione od siebie tra-

jektorie wymyślania siebie na nowo: jedna w porządku seksualnym, druga w porządku społecznym. A jednak kiedy zacząłem pisać, postanowiłem poddać analizie tę pierwszą, związaną z opresją seksualną, a nie drugą, związaną z dominacją społeczną, podwajając może tym rodzajem teoretyzowania zdradę popełnioną w życiu. Przyjąłem więc pierwszy typ osobistego zaangażowania podmiotu piszącego w to, co pisze, a nie drugi, a nawet wyłączyłem ów drugi. Ten wybór zdecydował nie tylko o sposobie zdefiniowania siebie i upodmiotowienia w teraźniejszości, ale też o wyborze mojej przeszłości dziecka i nastolatka, jakim byłem: dziecka geja, nastolatka geja, a nie robotniczego syna. A jednak!

3

„Kto to?", spytałem matkę. „Przecież… to twój ojciec, nie poznajesz?", odpowiedziała. „To dlatego, że dawno go nie widziałeś". Rzeczywiście, nie poznałem ojca na tym zdjęciu zrobionym jakiś czas przed jego śmiercią. Wychudzony, skurczony, z nieobecnym spojrzeniem, strasznie się postarzał i potrzebowałem kilku minut, żeby skojarzyć obraz tego wycieńczonego ciała z mężczyzną, którego znałem, wrzeszczącym z byle powodu, głupim i gwałtownym, budzącym we mnie pogardę. W tamtej chwili poczułem niepokój: zrozumiałem, że w miesiącach, a może latach poprzedzających śmierć przestał być osobą, której nienawidziłem, i przemienił się w żałosną postać upadłego domowego tyrana, niegroźnego i bezsilnego, pokonanego przez wiek i chorobę.

Kiedy czytałem na nowo piękny tekst Jamesa Baldwina o śmierci jego ojca, uderzył mnie jeden passus. Opowiada, że odkładał, jak mógł

najdłużej, odwiedziny u ojca, chociaż wiedział, że jest bardzo chory. Tak to komentuje: „Powiedziałem matce, że nie chcę go widzieć, ponieważ go nie cierpię. Ale to była nieprawda. Chodziło o to, że dawniej go nienawidziłem i chciałem zachować tę nienawiść. Nie chciałem go oglądać w takim stanie wyniszczenia – to nie ruinę nienawidziłem”[9].

Jeszcze bardziej uderzyło mnie wyjaśnienie: „Sądzę, że jedną z przyczyn, dla których ludzie z takim uporem tkwią w nienawiści, jest strach przed bólem, jaki się zjawia, kiedy nienawiść ustępuje”[10].

Ból, a raczej w moim przypadku – bo wygaśnięcie nienawiści nie zrodziło we mnie żadnego bólu – nieodparty przymus zastanowienia się nad samym sobą, nieusuwalne pragnienie cofnięcia się w czasie, żeby zrozumieć powody, dla których tak trudno mi było wejść w jakikolwiek kontakt z tym, kogo w gruncie rzeczy nie znałem. Kiedy próbuję o tym myśleć, mówię sobie, że niewiele wiem o ojcu. Co myślał? Tak, co myślał o świecie, w którym żył? O sobie? O innych? Jak przyjmował to, co się zdarzało w życiu? Jego własnym życiu? A zwłaszcza jak przeżywał nasze stosunki, coraz bardziej napięte, coraz bardziej odległe, a później brak relacji? Byłem zaskoczony, gdy dowiedziałem się niedawno, że widząc mnie kiedyś w jakimś programie telewizyjnym, aż się popłakał ze wzruszenia. Był wstrząśnięty, że jeden z jego synów osiągnął to, co w jego oczach stanowiło wprost niewyobrażalny sukces społeczny. On, którego znałem jako zaciekłego homofoba, gotów był nazajutrz stawić czoło spojrzeniom sąsiadów i mieszkańców miasteczka, a nawet, w razie potrzeby, bronić tego, co uważał za swój honor i honor swojej rodziny. Tamtego wieczora prezentowałem swoją książkę *Rozważania o kwestii gejowskiej*. Obawiając się sarkastycznych komentarzy, jakie by to mogło wywołać, oświadczył matce:

„Jeśli ktoś pozwoli sobie na jakąś uwagę, dostanie w mordę".

Nigdy – nigdy! – z nim nie rozmawiałem. Nie umiał rozmawiać (przynajmniej nie ze mną ani ja z nim). Za późno, żeby nad tym ubolewać. Ale dziś chciałbym mu zadać tyle pytań, choćby po to, by napisać tę książkę. I tu znów zdumiewa mnie fragment z Baldwina: „Kiedy umarł, spostrzegłem, że prawie w ogóle z nim nie rozmawiałem. Jakiś czas po jego śmierci zacząłem tego żałować"[11]. A potem, pisząc o przeszłości swojego ojca, który należał do pierwszego pokolenia ludzi wolnych (jego matka urodziła się jeszcze w epoce niewolnictwa), dodaje: „Utrzymywał, że jest dumny ze swojej czerni, która była jednak przyczyną niejednego poniżenia i zakreśliła ponure granice jego życiu"[12]. Jakże więc Baldwin nie miałby mieć sobie za złe, w tym czy innym momencie, że porzucił rodzinę, zdradził swoich? Matka nie rozumiała, dlaczego ich zostawił, dlaczego pojechał żyć z dala od nich, najpierw w Greenwich Village, potem we Francji. Czy mógł zostać? Nie, na pewno nie! Musiał wyjechać, zostawić za sobą Harlem, ciasnotę umysłu i bigoteryjną wrogość ojca do kultury i literatury, duszną atmosferę rodzinnego domu, żeby móc zostać pisarzem, żeby swobodnie żyć jako homoseksualista (i skonfrontować się w swej twórczości z podwójnym pytaniem, co to znaczy być czarnym i co to znaczy być homoseksualistą). Niemniej przyszedł moment, kiedy poczuł potrzebę „powrotu", choć nastąpiło to już po śmierci ojca (właściwie ojczyma, który jednak wychowywał go od małego). Tekst napisany na cześć ojca można więc interpretować jako sposób dokonania, a w każdym razie rozpoczęcia owego mentalnego „powrotu" poprzez próbę zrozumienia, kim była osoba, której tak nienawidził i od której tak pragnął uciec. I być może, podejmując wysiłek historycznego i politycznego zrozumienia ojca, chciał stać się zdolnym do emocjonalne-

go przywrócenia sobie własnej przeszłości, aby zrozumieć, a przede wszystkim zaakceptować siebie samego. Ta kwestia nękała go tak mocno, że w pewnym wywiadzie stwierdził, że „unikanie podróży w przeszłość to unikanie samego siebie, unikanie życia”[13].

Tak jak Baldwin zacząłem myśleć, że wszystko, czym był mój ojciec, to znaczy wszystko, co mu wyrzucałem, wszystko, za co go nienawidziłem, ukształtowała przemoc świata społecznego. Był dumny z przynależności do klasy robotniczej. Później był dumny z tego, że nieco się wzniósł ponad tę kondycję. Ale było to także powodem licznych upokorzeń i wyznaczyło „ponure granice” jego życiu. Naznaczyło go ponadto piętnem szaleństwa, od którego nigdy się całkiem nie uwolnił i które sprawiało, że był prawie niezdolny do relacji z innymi ludźmi. Jak Baldwin, choć w odmiennym kontekście, pewien jestem, że mój ojciec nosił w sobie ciężar przytłaczającej historii, która musiała powodować głębokie psychiczne zaburzenia u tych, którzy ją przeżywali. Egzystencję, osobowość, podmiotowość mojego ojca określało podwójne wpisanie w miejsce i czas, które łącznie mnożyły trudy i przymusy, z jakimi musiał sobie radzić. Klucz do jego jestestwa: to, gdzie i kiedy się urodził. To znaczy czasy i miejsce w przestrzeni społecznej przesądzające o jego miejscu na ziemi, wiedzy o świecie i stosunku do świata. Jego wpółobłąkanie i wynikająca z niego niezdolność do relacji z innymi nie były w ostatecznym rachunku sprawą psychiki, w sensie cechy charakteru, lecz wynikały z tego tak precyzyjnie usytuowanego bycia-w-świecie.

Moja matka powiedziało mi to samo co matka Baldwina: „W końcu to on harował, żebyście mieli co jeść”. A potem dodała, odsuwając na bok własne żale: „Nie sądź go zbyt surowo. Nie miał łatwego życia”. Przyszedł na świat w 1929 roku jako najstarszy syn rodziny, która

miała być bardzo liczna: jego matka urodziła dwanaścioro dzieci. Dziś trudno nam sobie wyobrazić los kobiet zniewolonych macierzyństwem – dwanaścioro dzieci! Dwoje urodziło się martwych (lub zmarło bardzo wcześnie). Jedno, urodzone w drodze podczas ewakuacji miasta w 1940 roku, kiedy niemieckie samoloty zaciekle atakowały kolumny uchodźców, cierpiało na upośledzenie umysłowe: czy dlatego, że nie można było normalnie przeciąć pępowiny, czy dlatego, że zostało ranne, kiedy moja babka rzuciła się na nie w rowie, żeby je osłonić przed serią z karabinu, czy też po prostu z braku niezbędnych zabiegów zaraz po urodzeniu… Nie wiem, która z rozmaitych wersji zachowanych w rodzinnej pamięci jest prawdziwa. Moja babka mieszkała z nim przez całe życie. Zawsze słyszałem, że po to, żeby móc korzystać ze świadczeń opieki społecznej, bez których byśmy się nie utrzymali. Kiedy byłem mały, baliśmy się go razem z bratem. Ślinił się, bełkotał, wyciągał do nas ręce, jakby szukając odrobiny czułości albo chcąc ją nam okazać, na co my wzdrygaliśmy się, reagowaliśmy krzykiem lub uciekaliśmy od niego. Zimno mi się robi, kiedy dziś o tym myślę, ale byliśmy tylko dziećmi, a on był dorosłym, o którym mówiono wtedy, że jest „nienormalny”. Podczas wojny rodzina mego ojca musiała opuścić miasto w ramach tego, co zostało nazwane „exodusem”. Podróż zaprowadziła ich daleko, do gospodarstwa pod Mimizan, małego miasta w Landach. Po kilku miesiącach, zaraz po podpisaniu zawieszenia broni, wrócili stamtąd do Reims. Północ Francji była okupowana przez armię niemiecką (urodziłem się dobrze po wojnie, ale w rodzinie nie mówiło się o Niemcach inaczej niż Szwaby i darzono ich nienawiścią najwyraźniej nie do wygaszenia. Jeszcze w latach siedemdziesiątych, a nawet później, zdarzało się, że po zjedzeniu posiłku cieszono się, że „przynajmniej Szwabom się nie dosta-

nie!”. Przyznaję, że sam nieraz używałem tego wyrażenia).

W 1940 roku ojciec miał jedenaście lat, do czternastego–piętnastego roku życia, przez całą okupację, musiał szukać po okolicznych wsiach czegoś do jedzenia dla rodziny. O każdej porze roku, bez względu na wiatr, deszcz czy śnieg. W lodowatym chłodzie szampańskiej zimy jeździł czasem po dwadzieścia kilometrów na rowerze, żeby zdobyć ziemniaki lub inne produkty. W domu zajmował się wszystkim albo prawie wszystkim.

Zamieszkali – nie wiem, czy w czasie wojny, czy zaraz po niej – w dość obszernym domu w środku dzielnicy, gdzie w latach dwudziestych wybudowano domki dla rodzin wielodzietnych, zaprojektowane przez katolickich przemysłowców, którzy na początku XX wieku zatroszczyli się o poprawę warunków mieszkaniowych robotników. Miasto Reims dzieliła na pół wyraźna granica klasowa: z jednej strony wielka burżuazja, z drugiej – biedni robotnicy. Kółka filantropijne tej pierwszej martwiły się złymi warunkami mieszkaniowymi tych drugich i zgubnymi tego konsekwencjami. Obawa przed spadkiem liczby urodzin doprowadziła do głębokiej zmiany w percepcji „rodzin wielodzietnych” – aż do końca XIX wieku w oczach reformatorów i demografów były wylęgarnią nieporządku i przestępczej młodzieży, a na początku wieku XX stały się niezbędną ochroną przed wyludnieniem grożącym ojczyźnie, alarmująco słabej w porównaniu z wrogimi krajami. Wcześniej piętnowane i zwalczane przez promotorów maltuzjanizmu, teraz były doceniane i w konsekwencji popierane przez dominujący dyskurs – zarówno na prawicy, jak i na lewicy. Propagandzie na rzecz prokreacji towarzyszyły projekty urbanistyczne mające zapewnić nowym filarom odrodzonego narodu przyzwoite mieszkania, które pozwoliłyby zapobiec niebezpieczeństwom, od dawna za-

uważanym przez reformatorską burżuazję, zagrażającym dzieciom robotniczym bez dachu nad głową i skazanym na ulicę – niekontrolowanemu rozprzestrzenianiu się band wyrostków i zdemoralizowanych dziewcząt14.

Natchnieni nową perspektywą polityczną i patriotyczną filantropi z Szampanii założyli spółkę, która miała się zająć tanim budownictwem: „Foyer rémois" budowała osiedla z przestronnymi, czystymi, zdrowymi mieszkaniami, dostępnymi dla rodzin mających ponad czworo dzieci, z pokojem rodziców, pokojem chłopców i pokojem dziewcząt. Mieszkania nie były wyposażone w łazienki, ale miały bieżącą wodę (myto się po kolei przy kuchennym zlewie). Troska o higienę ciała to oczywiście tylko jeden z punktów tych urbanistycznych projektów. Równie ważna była kwestia higieny moralnej: zachęcanie do płodzenia dzieci i wychwalanie wartości rodzinnych miało odwieść robotników od bywania w knajpach i alkoholizmu, któremu bywanie w knajpach sprzyjało. Względy polityczne również miały znaczenie. Burżuazja sądziła, że w ten sposób uda jej się zneutralizować socjalistyczną i związkową propagandę, której rozkwitu obawiała się w miejscach, gdzie robotnicy spotykali się towarzysko (w latach trzydziestych miała nadzieję tymi samymi środkami uchronić robotników przed wpływami komunistycznymi). Domowy mir, jak go sobie burżuazyjni filantropi wyobrażali, miał więc odwieść robotników od prób stawiania politycznego oporu i podobnych form zrzeszania się i działania. W 1914 roku realizację tego programu przerwała wojna. A po czterech latach apokalipsy, jaką przeżyła północno-wschodnia Francja, zwłaszcza rejon Reims, trzeba było wszystko budować od nowa (zdjęcia z 1918 roku przedstawiające „miasta męczenników", jak je wówczas nazywano, są przerażające: jak okiem sięgnąć sterczą-

ce pośród ruin szczątki murów, jak gdyby zły bóg uparł się, by wymazać z mapy ten ekstrakt historii, tylko katedra i bazylika św. Remigiusza, choć poważnie uszkodzone, przetrwały próbę żelaza i ognia). Dzięki amerykańskiej pomocy urbaniści i architekci wznieśli na gruzach nowe miasto, na którego obrzeżach zaprojektowali słynne „miasta ogrody", zespoły domów w „stylu regionalnym" (w rzeczywistości alzackim, jak mi się zdaje), już to wolno stojące, już to przylegające do siebie, wszystkie wyposażone w ogródek i ustawione wzdłuż dość szerokich ulic usianych placykami obsadzonymi drzewami[15]. W jednym z takich osiedli w czasie drugiej wojny światowej lub tuż po niej zamieszkali moi dziadkowie. Kiedy byłem dzieckiem, pod koniec lat pięćdziesiątych i na początku sześćdziesiątych, ta wpierw wymarzona, potem faktycznie stworzona przez filantropów sceneria mocno się zdegradowała – źle utrzymane „osiedle ogród", gdzie mieszkali jeszcze moi dziadkowie i ich najmłodsze dzieci, wydawało się pokryte liszajem, trawione nędzą, przed którą miało w zamierzeniu chronić, a którą dawało się odczytać wszędzie. Było to środowisko w wysokim stopniu patogenne i istotnie rozwijały się w nim społeczne patologie. Pod względem statystycznym jedną z dróg stojących otworem przed młodzieżą z dzielnicy była droga przestępcza, jak to wciąż się dzieje na ustanowionych obszarach segregacji miejskiej i społecznej – ta historyczna trwałość jest uderzająca. Jeden z braci mojego ojca został złodziejem, siedział w więzieniu i w końcu dostał „zakaz pobytu" w Reims; od czasu do czasu pojawiał się po kryjomu o zmroku, żeby zobaczyć się z rodzicami albo poprosić braci i siostry o trochę grosza. Kiedy dowiedziałem się od matki, że został kloszardem i umarł na ulicy, już od dawna nie istniał w moim życiu ani w mej pamięci. W młodości był marynarzem (odbywał obowiązkową służbę wojskową w

marynarce, potem zaciągnął się do niej na stałe, zanim go wyrzucono z powodu jego zachowania i wyczynów – bójek, kradzieży itp.), to właśnie jego twarz i sylwetka w stroju marynarskim z fotografii stojącej na kredensie w jadalni u dziadków stanęły mi przed oczyma, kiedy po raz pierwszy czytałem *Querelle z Brestu*. Najogólniej mniejsze lub większe wykroczenia przeciwko prawu były w dzielnicy regułą, swoistą formą ludowego oporu wobec państwa, odczuwanego na co dzień jako narzędzie klasowego wroga, którego władza przejawiała się wszędzie i przez cały czas.

Zgodnie z pierwotnymi życzeniami katolickiej burżuazji i tym, co uważała za „wartości moralne", jakie należało promować w klasach ludowych, rozrodczość dopisywała – rodziny zajmujące domy sąsiadujące z domem dziadków nierzadko liczyły czternaścioro lub piętnaścioro dzieci, niekiedy nawet dwadzieścioro jeden, jak zapewniała mnie matka, choć trudno mi w to uwierzyć. Ale partia komunistyczna również prosperowała. Faktyczna przynależność do partii była stosunkowo częsta – w każdym razie wśród mężczyzn, jako że kobiety, choć podzielały poglądy swoich mężów, trzymały się z daleka od działalności partyjnej i „zebrań komórki". Członkostwo w partii nie było jednak konieczne do tego, by szerzyło się i utrwalało poczucie identyfikacji partyjnej, tak spontanicznie i ściśle związanej z przynależnością społeczną. Mówiono zresztą po prostu: „partia". Mój dziadek, ojciec, jego bracia – podobnie jak ojczym matki i jej przyrodni brat – chodzili gromadnie na zebrania publiczne, regularnie zwoływane przez narodowych przywódców partyjnych. Na każdych wyborach wszyscy głosowali na komunistycznych kandydatów, przeklinając fałszywą lewicę, którą reprezentowali socjaliści, ich kompromisy i zdrady, przyznając im jednak, choć niechętnie, swój głos w drugiej turze,

jeśli było trzeba, w imię realizmu i „republikańskiej dyscypliny", o której złamaniu nie mogło być mowy (na ogół jednak komunistyczny kandydat był w tamtych latach na najlepszej pozycji i taka okoliczność zachodziła dość rzadko). Słowo „lewica" miało konkretny sens. Chodziło o to, by bronić swoich interesów i być słyszalnym, a działo się to, oprócz momentów strajków i manifestacji, przez delegowanie „przedstawicieli klasy robotniczej" i przywódców politycznych, którym zawierzono i których wszystkie decyzje w konsekwencji akceptowano, a przemówienia powtarzano. Być podmiotem politycznym znaczyło polegać na rzecznikach, za których pośrednictwem robotnicy, „klasa robotnicza", istnieli jako ukonstytuowana grupa, jako świadoma siebie klasa. I wszystko, co się samemu myślało, wartości, jakie się wyznawało, postawy, jakie się przyjmowało, wszystko to było w wielkim stopniu ukształtowane przez koncepcję świata, jaką „partia" wpajała konkretnym świadomościom i szerzyła w ciele społecznym. Wybory stanowiły więc bardzo ważny moment zbiorowej afirmacji siebie i swej politycznej wagi. W wieczór wyborczy, gdy nadchodziły wyniki, wybuchano gniewem, jeśli prawica znów wygrała, i oburzano się na robotników „żółtych"16, którzy „głosowali na gaullistów", a więc przeciwko sobie samym.

Ubolewanie nad wpływem komunistów na środowiska ludowe – nie wszystkie – od lat pięćdziesiątych do końca siedemdziesiątych stało się tak banalne, że należy na nowo zbadać ów wpływ na tych, których łatwo się oskarża o to, że mu ulegali, zwłaszcza że jest mało prawdopodobne, by oni sami byli dopuszczeni do publicznej wypowiedzi (czy ktoś się o to kiedykolwiek zatroszczył? jak mogliby zabrać głos?). Bycie komunistą nie miało właściwie żadnego związku z pragnieniem wprowadzenia reżimu, który by przypominał ustrój ZSRR.

Polityka „zagraniczna” wydawała się zresztą bardzo odległa, jak to często bywa w środowisku ludowym, u kobiet jeszcze bardziej niż u mężczyzn. Było zrozumiałe samo przez się, że jest się po stronie radzieckiej, przeciwko imperializmowi amerykańskiemu, ale o tym prawie nigdy się nie dyskutowało. I choć siłowe interwencje Armii Czerwonej przeciwko zaprzyjaźnionym krajom wywoływały dezorientację, ludzie woleli o tym nie mówić – w 1968 roku, kiedy radio relacjonowało tragiczne wydarzenia w Pradze po wkroczeniu wojsk radzieckich, spytałem rodziców: „Co się dzieje?”, a matka mnie ofuknęła: „Nie zajmuj się tym… Nie wiem, dlaczego to cię interesuje…”, bo pewnie nie wiedziała, co odpowiedzieć, i była tak samo zbita z tropu jak ja, piętnastolatek. Kiedy Gilles Deleuze w swoim *Abecadle* stwierdza, że „być lewicowcem” to „najpierw postrzegać świat”, „postrzegać horyzont” (uważać, że problemy Trzeciego Świata są najpilniejsze, bliższe nam niż problemy naszej dzielnicy), natomiast „nie być lewicowcem” to, przeciwnie, koncentrować się na ulicy, przy której się mieszka, kraju, gdzie się żyje[17], to te proponowane przez niego definicje sytuują się na przeciwnym biegunie tego, co ucieleśniali moi rodzice – w środowiskach ludowych, w „klasie robotniczej” lewicowa polityka polegała przede wszystkim na bardzo pragmatycznym odrzucaniu wszystkiego, co ludzie musieli znosić w życiu codziennym. Chodziło o protest, a nie o polityczny projekt zainspirowany globalną perspektywą. Patrzyli na to, co było blisko nich, a nie w dal, czy to w przestrzeni, czy w czasie. I nawet jeśli często mówili: „przydałaby się rewolucja”, to te gotowe formułki były raczej związane z trudnymi warunkami życia i niesprawiedliwościami nie do zaakceptowania niż z perspektywą wprowadzenia innego ustroju politycznego. Ponieważ wydawało się, że o wszystkim, co się dzieje, decydują ukryte ciemne

siły („oni chcą tego wszystkiego”), hasło „rewolucja”, o której nigdy nie myślano, gdzie, kiedy ani jak mogłaby wybuchnąć, wydawało się jedynym – mit przeciwko mitowi – które można przeciwstawić złowrogim siłom (prawicy, bogaczom, „grubym szychom”) powodującym tyle nieszczęść w życiu „ludzi, którzy nic nie mają”, „ludzi takich jak my”.

W mojej rodzinie dzielono świat na dwa obozy: tych, co są „za robotnikiem”, i tych, co są „przeciwko robotnikowi”, czy też, wedle innej wariacji na ten sam temat, tych, co „bronią robotnika”, i tych, co „nic nie robią dla robotnika”. Ile razy słyszałem te zdania, w których streszczała się percepcja polityki i wynikające z niej wybory! Z jednej strony byliśmy „my” i ci, którzy są „z nami”, z drugiej byli „oni”[18].

Kto obecnie odgrywa rolę, jaką miała „partia”? Do kogo mogą się zwrócić uciskani i biedni, żeby poczuć, że się wypowiedzieli, że znajdują poparcie? Do kogo mają się odnieść, na kim oprzeć, by politycznie zaistnieć i zyskać tożsamość kulturową? Żeby poczuć dumę z siebie, ponieważ oni też mają prawo do istnienia, usankcjonowane przez polityczną instancję? Albo po prostu: kto się liczy z tym, kim są, z tym, jak żyją, co myślą, czego chcą?

Komentarze ojca oglądającego dziennik telewizyjny wyrażały jego alergię na prawicę i skrajną prawicę. W 1965 roku, podczas kampanii prezydenckiej, potem w czasie maja ’68 i później, wściekał się przed telewizorem, słysząc wypowiedzi Tixier-Vignancoura, karykaturalnego przedstawiciela starej francuskiej skrajnej prawicy. Kiedy ten potępiał „czerwony sztandar komunizmu”, którym wymachiwano na ulicach Paryża, ojciec oburzył się: „Czerwony sztandar to sztandar robotników”. Później czuł się tak samo zaatakowany i obrażony sposobem, w jaki Valéry Giscard d’Estaing narzucił we wszystkich francu-

skich domach, za pośrednictwem telewizji, swój etos wielkiego mieszczanina, swoje afektowane gesty i groteskowy sposób wyrażania się. Ojciec wyzywał od najgorszych również dziennikarzy prowadzących programy polityczne i cieszył się, kiedy ten, którego uważał za swojego rzecznika – taki czy inny stalinowski aparatczyk z robociarskim akcentem – łamiąc ustalone reguły gry (czego dziś już nikt nie ośmieliłby się zrobić, gdyż uległość polityków i większości intelektualistów wobec władzy mediów stała się niemal totalna), mówił o prawdziwych problemach robotników i zamiast odpowiadać na czysto polityczne pytania, do czego próbowano go ograniczyć, oddawał sprawiedliwość tym wszystkim, których nigdy nie słychać w tego rodzaju okolicznościach i których samo istnienie jest systematycznie wykluczane z pejzażu uprawnionej polityki.

4

Pamiętam ogród na tyłach domu dziadków. Był nieduży, z każdej strony odgrodzony siatką od identycznych ogródków sąsiadów. Na końcu stała budka, babcia trzymała w niej króliki, tak jak to się robiło w większości okolicznych domów; karmiliśmy je trawą i marchewkami, zanim wylądowały na naszych talerzach w niedziele lub święta… Babcia nie umiała czytać ani pisać. Prosiła, żeby jej przeczytać albo napisać za nią listy do urzędu, niemal przepraszając, że sama nie potrafi: „Jestem niepiśmienna”, powtarzała tonem niewyrażającym złości ani buntu, tylko uległość wobec rzeczywistości takiej, jaka jest, rezygnację cechującą każdy jej gest, każde słowo i może pomagającą jej znosić życie, tak jak się akceptuje nieubłagany los. Dziadek był stolarzem, pracował w fabryce produkującej meble. Robił też meble po godzinach w domu, dla sąsiadów. Dostawał wiele zamówień z całej

dzielnicy, a nawet spoza niej, i dosłownie zaharowywał się na śmierć, żeby wyżywić rodzinę; nigdy nie wziął wolnego dnia. Zmarł, mając pięćdziesiąt cztery lata, kiedy byłem jeszcze dzieckiem, na raka gardła. (Plaga ta zabijała wtedy robotników, którzy palili niewyobrażalne ilości papierosów. Na tę chorobę zmarło później w bardzo młodym wieku trzech braci mojego ojca, inny brat padł ofiarą alkoholizmu jeszcze przed nimi). Kiedy byłem nastolatkiem, babcia dziwiła się, że nie palę: „Zdrowiej, kiedy mężczyzna pali", mówiła, nieświadoma, jakie zniszczenia sieją wokół takie poglądy. Była słabego zdrowia i umarła dziesięć lat po mężu, zapewne z wyczerpania: miała wtedy sześćdziesiąt dwa lata i sprzątała po biurach, żeby zarobić na życie. Pewnego zimowego wieczoru, wracając z pracy do domu – dwóch malutkich pokojów w tanim budownictwie, gdzie w końcu zamieszkała – pośliznęła się na zamarzniętej kałuży i uderzyła głową w ziemię. Nie podniosła się po tym wypadku i parę dni później umarła.

To osiedle ogród, gdzie ojciec mieszkał przed moim urodzeniem – jedna ze scenerii mego dzieciństwa, ponieważ obaj z bratem spędzaliśmy tam dużo czasu, zwłaszcza podczas wakacji – było miejscem społecznego wygnania. Rezerwat ubogich, z dala od centrum i pięknych dzielnic. A jednak, kiedy dziś o nim myślę, uzmysławiam sobie, że nie miało nic wspólnego z tym, co obecnie określa się słowem „osiedle". Zabudowa horyzontalna, nie wertykalna – żadnych bloków, żadnych wysokościowców, nic z tego, co pojawiło się pod koniec lat pięćdziesiątych, a szczególnie w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Tamten teren na obrzeżach miasta zachował ludzki charakter. I nawet jeśli osiedle ogród okrywała zła sława, nawet jeśli przypominało getto biedaków, jego mieszkańcom żyło się całkiem przyjemnie. Rozwijały się tam i były kultywowane tradycje robotnicze, specyficzne

formy proletariackiej kultury i solidarności. Jedną z nich stanowiły bale ludowe w sobotę. Na takim balu poznali się moi rodzice. Matka mieszkała niedaleko stamtąd, na przedmieściu, ze swoją matką i jej partnerem. I ona, i mój ojciec, jak cała ówczesna młodzież z ludu, lubili te chwile wytchnienia i radości, jakie umożliwiał bal w dzielnicy. Dziś balów już prawie nie ma, urządza się je tylko w święto czternastego lipca albo w przeddzień. Ale wtedy dla wielu były jedyną w tygodniu okazją do „wyjścia", spotkania z kolegami, seksualnych i miłosnych kontaktów. Pary schodziły się i rozchodziły. Niektóre wiązały się na stałe. Moja matka kochała się w innym chłopcu, ale on chciał z nią spać, na co ona się nie zgadzała z obawy, że zajdzie w ciążę i urodzi dziecko bez ojca, jeśli ten będzie wolał z nią zerwać, niż zaakceptować niechciane ojcostwo. Nie chciała wydać na świat dziecka, które musiałoby przejść przez to, przez co sama przeszła i co było dla niej bolesne. Wybranek jej serca rzucił ją dla innej. Spotkała mojego ojca. Nigdy nie była w nim zakochana. Powiedziała sobie: „Ten czy inny…". Pragnęła być wreszcie niezależna, a to mogło jej zapewnić tylko małżeństwo, bo pełnoletniość uzyskiwało się wtedy w wieku dwudziestu jeden lat. Musieli zresztą zaczekać, aż mój ojciec osiągnie ten wiek – moja babka ze strony ojca nie chciała, żeby wyszedł z domu, zależało jej na tym, by „oddawał wypłatę" jak najdłużej. Gdy tylko stało się to możliwe, poślubił moją matkę. Miała dwadzieścia lat.

Ojciec był już wtedy od dawna robotnikiem – na samym dole robotniczej drabiny. Nie miał jeszcze czternastu lat (w czerwcu, gdy kończyła się szkoła, brakowało mu do tego wieku trzech miesięcy), kiedy wkroczył w to, co miało stanowić scenerię jego życia i jedyny dostępny horyzont. Czekała na niego fabryka. Była dla niego, on był dla niej. Tak jak miała czekać na jego braci i siostry, którzy poszli jego śladem.

Tak jak czekała i nadal czeka na tych, którzy przychodzili i przychodzą na świat w identycznych pod względem klasowym rodzinach jak jego. Determinizm społeczny władał nim od urodzenia. Nie uniknął tego, na co skazywały go wszystkie prawa, wszystkie mechanizmy zjawiska, którego nie można nazwać inaczej niż „reprodukcja".

Mój ojciec zakończył więc naukę na poziomie szkoły podstawowej. Zresztą nikomu nie przyszłoby do głowy, by mogło być inaczej. Ani jego rodzicom, ani jemu. W jego środowisku chodziło się do szkoły do czternastego roku życia, bo była obowiązkowa, i porzucało się ją, mając czternaście lat, bo już nie była obowiązkowa. Wyjście z systemu szkolnego nie wydawało się skandalem. Przeciwnie! Pamiętam oburzenie mojej rodziny, kiedy przedłużono obowiązek szkolny do szesnastego roku życia: „Po co zmuszać dzieci do kontynuowania nauki, jeśli im się to nie podoba, skoro wolą pracować?", powtarzano, nie zastanawiając się nigdy nad zróżnicowanym rozkładem tego „upodobania" bądź „braku upodobania" do nauki. Selekcja szkolna często polega na samoeliminacji i rewindykowaniu tejże, jakby chodziło o wybór: długotrwała nauka w szkole jest dla innych, dla tych, „którzy mogą sobie na to pozwolić" i okazują się tymi samymi, którym „to się podoba". Pole możliwości – nawet tych tylko wyobrażalnych, nie mówiąc już o dających się zrealizować – jest ściśle wyznaczone przez pozycję społeczną. Jakby między światami społecznymi istniała niemal całkowicie szczelna przegroda. Granice dzielące te światy określają wewnątrz każdego z nich radykalnie różne postrzeganie tego, kim można być i zostać, do czego można aspirować bądź nie aspirować – wiadomo, że gdzie indziej jest inaczej, ale to się dzieje w odległym, niedostępnym świecie, więc człowiek nie czuje się wykluczony ani nawet czegokolwiek pozbawiony, jeśli nie ma dostępu do tego, co w od-

dalonych rejonach społecznych stanowi równie oczywistą regułę. Taki jest porządek rzeczy i już. Nie widzi się, jak ten porządek funkcjonuje, bo to wymagałoby umiejętności spojrzenia na siebie z zewnątrz, widoku z góry na własne życie i na życie innych. Trzeba przejść na drugą stronę linii demarkacyjnej, jak to było w moim przypadku, żeby umknąć przed bezlitosną logiką tego, co rozumie się samo przez się, i dostrzec straszną niesprawiedliwość tego nieegalitarnego rozkładu szans i możliwości. To się zresztą niewiele zmieniło – zmienił się wiek szkolnego wykluczenia, ale bariera społeczna między klasami pozostaje taka sama. Dlatego wszelka socjologia i wszelka filozofia, która umieszcza w centrum swoich badań „punkt widzenia aktorów" i „znaczenie, jakie przypisują swemu postępowaniu", naraża się na to, że będzie niczym innym jak stenograficznym zapisem zmistyfikowanego stosunku aktorów społecznych do ich własnych praktyk i własnych pragnień, a w konsekwencji przyczyni się tylko do utrwalenia świata takiego, jaki jest; będzie ideologią uzasadniającą (ustalony porządek). Jedynie epistemologiczne zerwanie ze sposobem, w jaki ludzie spontanicznie myślą o sobie samych, pozwala opisać, rekonstytuując całość systemu, mechanizmy zapewniające odtworzenie porządku społecznego, a w szczególności sposób, w jaki zdominowani utrwalają dominację, wybierając szkolne wykluczenie, na które są skazani. Siła i wartość teorii polega właśnie na tym, że nie zadowala się ona zapisem tego, co „aktorzy" mówią o własnym „postępowaniu", lecz, przeciwnie, stawia sobie za cel umożliwienie jednostkom i grupom innego widzenia i myślenia o sobie i o tym, co robią, i może tym sposobem zmienienia tego, co robią i kim są. Chodzi o to, by zerwać z kategoriami wcielonymi w percepcję i ustanowione ramy znaczenia, czyli zerwać z inercją społeczną, której wektorami są

te kategorie i te ramy – żeby dać nowe spojrzenie na świat, a więc otworzyć nowe perspektywy polityczne.

Bo losy społeczne zarysowują się bardzo wcześnie! Wszystko jest z góry przesądzone! Werdykt został wydany, zanim to dotrze do naszej świadomości. Wyroki są wyryte rozpalonym żelazem na naszych ramionach, a miejsca, które będziemy zajmować, określa i ogranicza to, co nas poprzedza: przeszłość rodziny i środowisko, w którym przychodzimy na świat. Mój ojciec nie miał nawet możliwości otrzymania świadectwa szkoły powszechnej, dyplomu, który dla dzieci z klas ludowych jest celem i zwieńczeniem nauki szkolnej. Dzieci z burżuazji podążały inną drogą – w wieku jedenastu lat szły do liceum, podczas gdy dzieci robotnicze i chłopskie pozostawały zamknięte w nauczaniu podstawowym do czternastego roku życia i na tym kończyły edukację. Chodziło o uniknięcie jakiegokolwiek wymieszania między tymi, którym miano dać podstawy utylitarnej wiedzy (czytać, pisać, liczyć), niezbędnej do radzenia sobie w życiu codziennym i wystarczającej do wykonywania pracy fizycznej, a tymi pochodzącymi z klas uprzywilejowanych, dla których zastrzeżone było prawo do wykształcenia uważanego za „bezinteresowne" – do „wykształcenia" po prostu – z obawy, że mogłoby zdeprawować robotników mających do niego dostęp[19]. Świadectwo szkoły powszechnej było więc miarą nabytej „funkcjonalnej" wiedzy podstawowej (dochodziły do tego elementy „historii Francji" – kilka wielkich dat z narodowej mitologii – i „geografii" – lista departamentów i ich ośrodków administracyjnych). Miało selektywny charakter w środowiskach, do których było adresowane i gdzie odczuwano dumę z jego posiadania. Tylko połowa z przystępujących do egzaminu zdawała go pomyślnie. I wielu było takich, którzy nawet do niego nie dotarli, bo wypadli z systemu szkol-

nego przed osiągnięciem wymaganego wieku. Tak było w przypadku mojego ojca. Toteż to, czego się nauczył, nauczył się sam, później, uczęszczając na „kursy wieczorowe" po dniu pracy, z nadzieją, że wespnie się kilka stopni po drabinie społecznej. Przez jakiś czas marzył o tym, by zostać „kreślarzem". Szybko okazało się to nierealne – nie miał, jak sądzę, wymaganego przygotowania, a przede wszystkim po całym dniu spędzonym w fabryce niełatwo mu było się skoncentrować. Musiał rozstać się z kursami i zrezygnować ze złudzeń. Przez długi czas przechowywał duże pokratkowane stronice pokryte schematami i wykresami – zeszyty do ćwiczeń? – wyjmował je niekiedy z teczki, oglądał albo nam pokazywał, po czym odkładał z powrotem do szuflady, gdzie spoczywały jego pogrzebane nadzieje. Nie tylko pozostał robotnikiem, ale musiał nim być w dwójnasób: kiedy byłem całkiem mały, zaczynał dniówkę z samego rana i pracował w fabryce do wczesnego popołudnia, a pod koniec popołudnia szedł do innej fabryki, żeby dorzucić kilka godzin do swoich zarobków. Moja matka pomagała, jak mogła, wykańczając się sprzątaniem po domach i praniem (nie było jeszcze pralek, a w każdym razie mało kto miał do nich dostęp, i pranie cudzej bielizny było sposobem na zarobienie paru groszy i zwiększenie dochodów rodziny). Poszła pracować do fabryki dopiero podczas długiego okresu bezrobocia mojego ojca, w 1970 roku, ale nie rzuciła pracy, kiedy ojciec znalazł zatrudnienie (dziś rozumiem, że pracowała w fabryce, żebym mógł zdać maturę i zapisać się na uniwersytet. Nigdy mi wtedy nie przyszło do głowy – albo tłumiłem w sobie tę myśl, kiedy matka wspominała, a prawdę mówiąc, robiła to często – że to ja mógłbym zacząć zarabiać na życie, żeby pomóc rodzinie). Ojciec mógł sobie narzekać, że „praca w fabryce nie jest dla kobiet", i czuć się urażony w swoim męskim honorze, że nie

jest w stanie sam zarobić na dom, ale musiał się pogodzić z tym, że matka została „robotnicą", ze wszystkimi pejoratywnymi konotacjami tego słowa: kobiety „bezwstydne", o niewyparzonej gębie, może nawet puszczające się „na prawo i lewo", krótko mówiąc – „ulicznice"... To burżuazyjne wyobrażenie kobiety z ludu, która pracuje poza domem, w miejscach, gdzie spotyka robotników, w dużej mierze podzielali mężczyźni z klasy robotniczej, którzy nie lubili codziennie przez długie godziny tracić kontroli nad swoimi kobietami i których przerażało nade wszystko bezwstydne widmo kobiety wyemancypowanej. Annie Ernaux pisze o swojej matce, która poszła pracować do fabryki jako młoda dziewczyna, że zależało jej, aby ją uważano za „robotnicę, ale poważną". Jednak sam fakt, że pracowała z mężczyznami, wystarczał, „by nie była traktowana jak »porządna dziewczyna«, którą chciała być"[20]. Ze starszymi kobietami było tak samo: z racji wykonywanego zawodu wszystkie miały złą reputację, bez względu na to, czy korzystały, czy nie z wolności seksualnej, o co je podejrzewano. Dlatego też w godzinie wyjścia z fabryki ojciec często wpadał do mieszczącej się tuż obok kafejki, żeby sprawdzić, czy matka nie chodzi tam po kryjomu, i zaskoczyć ją na miejscu, gdyby tak było. Ale nie chodziła ani do tej kafejki, ani do żadnej innej. Wracała do domu, żeby ugotować obiad, zrobiwszy uprzednio zakupy. Jak wszystkie pracujące kobiety była zmuszona wyrabiać podwójną dniówkę.

Dopiero znacznie później ojciec zdołał wznieść się kilka szczebli w hierarchii jeśli nie społecznej, to fabrycznej – przeszedł etapami od statusu robotnika fizycznego do wykwalifikowanego, a wreszcie majstra. Przestał być robotnikiem. Rządził robotnikami. A ściślej: kierował ekipą. Ten nowy status napełniał go naiwną dumą, miał lepszy obraz samego siebie. Mnie to oczywiście śmieszyło... mnie, który tyle

lat później czerwieniłem się jeszcze ze wstydu, kiedy, żeby dostać taki czy inny administracyjny dokument, musiałem przedłożyć wyciąg z metryki, na którym widniał początkowy zawód mego ojca (robotnik fizyczny) i mojej matki (gospodyni domowa), i nie umiałem zrozumieć, że tak bardzo pragnęli się wznieść ponad własną kondycję, pokonać dystans tak niewielki w moich oczach, a tak duży z ich punktu widzenia.

Ojciec pracował więc w fabryce od czternastego do pięćdziesiątego szóstego roku życia, kiedy „przeniesiono go na wcześniejszą emeryturę", choć nikt go nie pytał o zdanie, w tym samym roku co matkę (miała pięćdziesiąt pięć lat); oboje zostali odrzuceni przez system, który ich bezwstydnie wykorzystywał. On nie wiedział, co z sobą robić bez pracy, ona była dość zadowolona, że rozstaje się z pracą, która ją wykańczała – w stopniu niewyobrażalnym dla tych, którzy nigdy tego nie doświadczyli – i porzuca miejsce, gdzie hałas, gorąc i codzienne powtarzanie mechanicznych gestów wyniszczają powoli nawet najodporniejszy organizm. Byli zmęczeni, zużyci. Matka niewystarczająco długo płaciła składki, nie zawsze bowiem deklarowała godziny sprzątania, toteż wysokość jej emerytury została zmniejszona, co poważnie obcięło ich dochody. Wymyślili swoje życie na nowo, tak jak umieli. Na przykład dzięki komitetowi zakładowemu z dawnej fabryki ojca zaczęli podróżować, spędzali to weekend w Londynie, to tydzień w Hiszpanii albo w Turcji… Nie lubili się tak samo jak wcześniej; po prostu znaleźli *modus vivendi*, przywykli do siebie i oboje wiedzieli, że tylko śmierć może ich rozdzielić.

Ojciec lubił majsterkowanie i był dumny ze swoich umiejętności w tej dziedzinie, tak jak był dumny z pracy fizycznej w ogóle. Rozkwitał

przy tym zajęciu, któremu poświęcał niemal cały wolny czas, i cenił dobrze wykonaną robotę. Kiedy byłem w liceum, zrobił dla mnie biurko ze starego stołu. Instalował szafy i schowki, naprawiał w domu wszystko, co było do naprawienia. Ja nie umiałem nic zrobić własnymi rękami. W tę dobrowolną niezdolność – bo czyż nie mogłem się czegoś nauczyć od niego? – włożyłem oczywiście całe swoje pragnienie, żeby nie być podobnym do ojca, żeby stać się społecznie kimś innym niż on. Odkryłem później, że niektórzy intelektualiści uwielbiają majsterkowanie i że można kochać książki, czytać je i pisać, a jednocześnie z przyjemnością oddawać się praktycznym zajęciom fizycznym. To odkrycie pogrążyło mnie w otchłannej rozterce: jakby podważenie tego, co długo postrzegałem i przeżywałem jako podstawowy, konstytutywny binaryzm (w rzeczywistości konstytutywny tylko dla mnie samego), postawiło pod znakiem zapytania całą moją osobowość. Podobnie było ze sportem: to, że niektórzy moi przyjaciele lubią oglądać sport w telewizji, wręcz mną wstrząsnęło, zrujnowało moje głębokie przekonanie, że intelektualista to ktoś, kto nie znosi wieczorów spędzonych na oglądaniu meczów piłki nożnej. Kultura sportowa, sport jako jedyny przedmiot zainteresowania – mężczyzn, bo dla kobiet była to raczej kronika wypadków – to realia, które osądzałem z bardzo wysoka, z wielką pogardą i poczuciem własnej wyjątkowości. Potrzebowałem czasu, żeby zdekonstruować wszystkie te przegródki, które pozwoliły mi stać się tym, kim się stałem, i przywrócić do mojego mentalnego świata te wymiary, które z niego wykluczyłem.

Kiedy byłem dzieckiem, rodzice jeździli motorowerem. Wozili nas, brata i mnie, na umocowanych z tyłu siodełkach dla dzieci. To bywało niebezpieczne. Pewnego dnia ojciec przewrócił się na żwirze, biorąc

zakręt, i mój brat złamał nogę. W 1963 roku postanowili zrobić prawo jazdy i kupili okazyjnie samochód (czarna simca aronde, można mnie przy niej zobaczyć, dwunasto- lub trzynastoletniego, na kilku zdjęciach od matki). Zdała egzamin przed ojcem. A on, dla którego siedzenie obok kierującej samochodem żony byłoby zniewagą, żeby uniknąć takiej hańbiącej sytuacji, wolał przez jakiś czas prowadzić bez prawa jazdy. Robił się dosłownie wściekły – i złośliwy – kiedy matka głośno wyrażała obawy i chciała zająć miejsce, które uważał za swoje. Później wszystko wróciło na właściwe tory: prowadził zawsze on (nie chciał, żeby to była ona, nawet gdy za dużo wypił). Od czasu tego zakupu jeździliśmy w niedziele na piknik do lasu albo na łąki pod miasto. O wyjeździe na letnie wakacje nie było oczywiście mowy. Nie mogliśmy sobie na to pozwolić. Nasze podróże ograniczały się do jednodniowej wycieczki do któregoś z okolicznych miast: Nancy, Laon, Charleville… Zdarzało nam się przekroczyć granicę belgijską – do miasta o nazwie Bouillon (którą uczono nas kojarzyć z nazwiskiem Gotfryda z Bouillon i wyprawami krzyżowymi, ale mnie obecnie bardziej kojarzy się ze wspaniałą i straszną postacią księżnej de Bouillon z opery Cilei *Adriana Lecouvreur*). Zwiedzaliśmy zamek, kupowaliśmy czekoladę i pamiątki. Dalej żeśmy się nie zapędzali. Brukselę poznałem dopiero po wielu latach. Raz pojechaliśmy nawet do Verdun i pamiętam przygnębiające, napawające lękiem zwiedzanie ossuarium w Douaumont, gdzie spoczywają szczątki żołnierzy, którzy zginęli w bitwach toczonych tutaj podczas pierwszej wojny światowej. Przez długi czas po tej wyprawie dręczyły mnie koszmarne sny. Jeździliśmy też do Paryża w odwiedziny do mojej babki ze strony matki. Paryskie korki wywoływały ogłuszające napady złości ojca – tupał, przeklinał, wrzeszczał, i nie wiedzieliśmy za dobrze, dlaczego wpada w takie sta-

ny, prowadzące zawsze do niekończących się kłótni z matką, która z trudem znosiła to, co nazywała jego „kinem". Tak samo było w trasie – jeśli pomylił drogę albo nie skręcił w porę, darł się, jakby jego i nasze życie od tego zależało. Ale najczęściej, przy ładnej pogodzie, jeździliśmy nad Marnę, obok wiosek z winnicami szampana, i całymi godzinami oddawaliśmy się ulubionej rozrywce ojca: wędkowaniu. Stawał się tam innym człowiekiem i między nim i jego dziećmi zawiązywała się jakaś więź: uczył nas niezbędnych gestów i technik, dawał rady, przez cały dzień komentowaliśmy, co się działo bądź nie działo, zastanawialiśmy się, dlaczego „dzisiaj ryba bierze" albo „nie bierze", obwiniając upał albo deszcz, za wczesną lub za późną porę roku... Czasami spotykaliśmy tam moich wujków i ciotki z ich dziećmi. Wieczorem jedliśmy ryby, któreśmy złowili. Matka myła je, maczała w mące i rzucała na patelnię. Zajadaliśmy się tą smażeniną. Jednak niebawem wszystko to wydało mi się głupie i jałowe. Chciałem czytać, a nie tracić czas z wędką w ręku, wypatrując drgnienia korka na powierzchni wody. Znienawidziłem całą związaną z tym hobby kulturę i formy obcowania z innymi: muzykę z tranzystorów, nieciekawe pogawędki z ludźmi, których spotykaliśmy, ścisły podział zajęć między płciami – mężczyźni łowili ryby, kobiety robiły na drutach, czytały fotonowele, zajmowały się dziećmi i przygotowywały jedzenie... W końcu przestałem jeździć z rodzicami. Żeby wymyślić się na nowo, musiałem przede wszystkim się odciąć.

Część druga

1

Matka mojej matki nie miała jeszcze siedemnastu lat, kiedy ją urodziła. Młodzieniec, z którym „zbłądziła”, nie mógł być dużo starszy. Moją babkę ojciec wyrzucił z domu, gdy tylko się zorientował, że jest w ciąży: „Wynoś się stąd razem ze swoim bękartem! Bądźcie przeklęci oboje!”. Odeszła. A niebawem sprowadziła się do niej jej matka (z nieznanych mi powodów, ale pewnie dlatego, że nie umiała się pogodzić z utratą córki, więc zostawiła męża). Kochanek młodziutkiej dziewczyny nie mógł znieść tej sytuacji – mieszkanie było pewnie bardzo ciasne – i kazał jej wybierać: „Albo twoja matka, albo ja”. Wybrała matkę, więc ją rzucił i więcej o nim nie słyszano. Czyli zajmował się swoim dzieckiem tylko przez kilka miesięcy i zniknął z życia mojej matki, „bękarta”, zanim zdążył się zapisać w jej pamięci. Moja babka zeszła się wkrótce potem z innym mężczyzną, z którym miała spłodzić jeszcze trójkę dzieci. Matka mieszkała z nimi do wojny, która na zawsze odcisnęła się na jej życiu. Błagała później swoją matkę, żeby jej podała nazwisko tego nieznanego ojca, pytała, czy wie, co się z nim stało, ale zawsze w odpowiedzi słyszała tylko: „Nie ma sensu wracać do przeszłości”. Jedyne, co wie o swoim ojcu, to że był piękny i że był murarzem. A też Hiszpanem. „Andaluzyjczykiem”, powiedziała mi ostatnio. Wymyśliła sobie ojca Cygana, jakby taka rodzinna legenda pomagała jej znosić ból wszystkich nieszczęsnych konsekwencji związanych ze statusem półsieroty (chętnie opowiada, jak nauczycielka zraniła ją do żywego, gdy w szkole, jeszcze mała, na rutynowe

pytanie o rodziców odparła, że nie ma ojca. „Każdy ma ojca…", usłyszała w odpowiedzi drwiący śmiech. A przecież ona nie miała). Zresztą niewykluczone, że ta cygańska bajka jest prawdziwa. Przyjrzawszy się swoim zdjęciom w wieku piętnastu, szesnastu lat – smagła cera, długie czarne, kręcone włosy – pomyślałem, że odziedziczyłem jego geny. Kilka lat temu w ramach podróży organizowanych przez komitet zakładowy fabryki, w której pracował ojciec, matka pojechała z nim do Andaluzji. Gdy autokar zbliżał się do Grenady, poczuła, że trzęsie się z emocji: „To było dziwne, cała dygotałam. Nie wiem, co to było, ale pewnie poczułam, że to mój kraj. A kiedy jedliśmy obiad w restauracji, gdzie Cyganie grali na gitarach, jeden z nich usiadł koło mnie i powiedział: »Ty jesteś z naszych«".

Mistyka korzeni jest mi zupełnie obca – nie rozumiem, z jakich się bierze fantazmatów biologicznej transmisji czy z jakiej psychologii rodzinnych głębi – ale mam świadomość, że mojej matce zawsze, aż do dziś, ciężko było się pogodzić z tym, że nie poznała swego ojca, i że na podstawie realnych przesłanek wymyśliła sobie Hiszpanię, którą ukrywała w głębi duszy jak promień słońca ratujący ją przed mgłami Północy i ponurą rzeczywistością. Całe życie marzyła nie o bogactwie, tylko o świetle i wolności. Być może zyskałaby dostęp do wolności, gdyby mogła kontynuować naukę: „Chciałam zostać nauczycielką". Dzisiaj mówi: „W tamtych czasach tylko to mogła robić dziewczyna po studiach". Jej bardzo ograniczone ambicje okazały się jednak nie do zrealizowania. Właśnie kiedy miała rozpocząć naukę w liceum, co było dość niesłychane jak na kogoś z jej środowiska – była dobrą uczennicą i nawet przyjęto ją w wieku dziesięciu, a nie jedenastu lat – cała rodzina musiała opuścić miasto: ludność została wezwana do ucieczki przed nadchodzącą armią niemiecką. Autobusy przewoziły

mieszkańców na południe. Pozostali tylko ci, którzy mieli zamiar ograbiać domy, oraz ci, którzy chcieli uchronić swoje mienie przed grabieżą (tak moja matka komentuje ten ponury epizod). Zawieziono ich do Burgundii, gdzie znaleźli bezpieczną przystań w gospodarstwie rolnym.

Przez cały czas pobytu na wsi babka od świtu do nocy pracowała w polu. Dzieci zajmowały się sobą, jak umiały, bawiąc się na podwórzu i pomagając w gospodarstwie. Po zawieszeniu broni wszyscy wrócili do Reims. Babka znalazła pracę w fabryce metalurgicznej. Kiedy szukano ochotników na wyjazd do pracy do Niemiec, zgłosiła się. Zostawiła swojego partnera i powierzyła czwórkę dzieci rodzinie zastępczej. Po kilku miesiącach przestała przysyłać pieniądze i rodzina ta umieściła obu chłopców i obie dziewczynki w przytułku dla ubogich, gdzie przyjmowano sieroty i porzucone dzieci. O tym, żeby matka poszła do liceum, już nie było mowy. Zdała egzaminy i otrzymała świadectwo ukończenia szkoły, z czego była – i jest – bardzo dumna, a zaraz potem „znaleziono jej miejsce służącej". W rzeczy samej, instytucje charytatywne wysyłały do pracy powierzone im dzieci, gdy te kończyły czternaście lat – chłopców do gospodarstw wiejskich (tak było z jej najstarszym bratem), a dziewczęta na służbę domową.

Matka pracowała początkowo w rodzinie nauczycielskiej. To byli porządni ludzie, polubili ją. Zachowała ich we wdzięcznej pamięci – z myślą o jej przyszłości opłacili jej kurs stenografii i maszynopisania, żeby mogła zostać sekretarką. Ale instytucje charytatywne umieszczały młode dziewczęta w jednym domu maksymalnie na rok. Potem trzeba było zmienić chlebodawców i matka jeszcze raz musiała zrezygnować z marzeń. Była „służącą do wszystkiego" i miała nią pozostać.

To nie była lekka praca. A jedną z jej niepisanych reguł było napa-

stowanie seksualne. Wielokrotnie zdarzało się, że mąż kobiety, która ją najęła do pracy, umawiał się z nią po cichu na randkę. A ponieważ moja matka nie przychodziła, nazajutrz pani zwalniała ją z pracy, bo mąż jej naopowiadał, że służąca się do niego zaleca. Pewnego razu ojciec chlebodawczyni stanął za nią z tyłu i położył ręce na jej piersiach. Uwolniła się gwałtownym gestem, ale nie poskarżyła się, żeby nie znaleźć się znów bez pracy i nie musieć szukać nowego miejsca: „Nikt by mi nie uwierzył. Ja, biedna mała służąca przeciwko bogatemu przemysłowcowi z miasta", zwierzyła mi się, kiedy zgodziła się opowiedzieć o swojej przeszłości. Zauważyłem, że gdy o niej mówiła, zawsze zalewała ją, sześćdziesiąt lat później, fala zimnej i smutnej złości. A potem dodała: „Takie rzeczy stale się zdarzały, ale się o tym nie mówiło. W tamtych czasach nie było tak jak dziś, kobiety nie miały żadnych praw… To mężczyźni narzucali warunki". W wieku szesnastu, siedemnastu lat wiedziała już, jacy są mężczyźni i ile są warci, i kiedy wyszła za mąż, nie miała wielkich złudzeń co do nich w ogóle i co do tego, którego poślubiła, w szczególności.

Po powrocie z Niemiec babka znów zamieszkała ze swoim partnerem sprzed wojny i wzięła do domu trójkę ich wspólnych dzieci. Ale nie swoją najstarszą córkę. Nawet nie próbowała się dowiedzieć, gdzie jest i co robi. A przecież przed wojną moja matka, która mieszkała obecnie u swoich pracodawców, żyła pod jednym dachem z nimi dwojgiem i ze swoimi dwoma przyrodnimi braćmi i przyrodnią siostrą. I gorąco pragnęła uważać swego ojczyma za ojca. Był węglarzem – jeździł ulicami konnym wozem, wołając „węgiel, węgiel!"; kto chciał kupić worki węgla, wzywał go przez okno. Po wojnie nadal wykonywał ten zawód, ale wóz i konia zastąpiła furgonetka. Kiedy w 1946 roku moja babka wyszła za niego za mąż, nie zaprosiła na ślub swojej

pierworodnej. Matka dowiedziała się o ślubie od brata, z którym była w kontakcie. Wkrótce potem, ponieważ czuła się mimo wszystko bardzo samotna i nieszczęśliwa, postanowiła odwiedzić tę, która tak okropnie się z nią obeszła („W końcu to była moja matka i nie miałam nikogo innego"). Ale jej nie zastała. Moja babka wyjechała do okręgu paryskiego, gdzie mieszkała jej siostra, i zabrała z sobą inne dzieci. W Paryżu, a raczej pod Paryżem, na przedmieściu, gdzie się zainstalowała, miała podobno dużo przygód, miłosnych i seksualnych. „To ta, co rozbija małżeństwa", powiedział ktoś o niej mojej matce. A jednak wróciła później do Reims i do męża. I w końcu moja matka z nimi zamieszkała – mając osiemnaście lat, spróbowała wrócić do matki, a ta ją zaakceptowała. „Wzięła mnie z powrotem", tak się wyraziła. Moja matka wszystko jej wybaczyła. Cieszyła się, że znów ma rodzinę. Ale nigdy do końca nie zapomniała, jak lekceważąco została potraktowana. Nie da się usprawiedliwić takiego postępowania zawieruchą wojenną. A jednak pięćdziesiąt lat później, kiedy babka musiała opuścić swoje mieszkanko na nędznej uliczce w Barbès – najbardziej ludowej części osiemnastej dzielnicy – ponieważ coraz trudniej jej było radzić sobie samej, moja matka znalazła dla niej kawalerkę w Reims i zaopiekowała się nią. Kiedy babka przestała być samodzielna i prawie nie mogła się już poruszać, uparła się, że chce wrócić do Paryża i tam umrzeć. Moja matka znalazła wtedy dla niej dom opieki, a ponieważ dochody babki nie wystarczały na opłacenie pobytu, matka i ja aż do jej śmierci płaciliśmy znaczną część kosztów, których nie pokrywała pomoc społeczna.

Przez długi czas nie wiedziałem nic lub prawie nic o losach mojej matki podczas wojny i po wojnie. W dzieciństwie i wczesnej młodości, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, bardzo lubiłem

moją babkę. Mieszkała wtedy w Paryżu (za mojej pamięci zawsze mieszkała w Paryżu, mieście, które uwielbiała i dokąd postanowiła się przeprowadzić w połowie lat pięćdziesiątych, rozstawszy się definitywnie z mężem). Była konsjerżką. Najpierw w trzynastej dzielnicy (na rue Pascal), później w wąskiej uliczce w dzielnicy Hal, które były jeszcze Halami (na rue Ticquetonne, dziś zmienionej nie do poznania). Następnie pracowała w bardziej burżujskim otoczeniu, w dwunastej dzielnicy (rue Taine), póki nie przeszła na emeryturę i nie wprowadziła się do mieszkanka na Barbès. Żyła z mężczyzną, którego zawsze nazywałem „dziadkiem" – rzeczywista rodzina o wiele rzadziej, niż to się wydaje, pokrywa się z rodziną biologiczną, że nie wspomnę o prawnej, a rodziny „na nowo skomponowane" nie są wynalazkiem lat dziewięćdziesiątych. W świecie robotniczym struktury małżeńskie i rodzinne od dawna cechują – na dobre i na złe – złożoność, wielorakość, zerwania, zmiany wyboru, reorganizacje itp. (z parami żyjącymi „na kocią łapę", dziećmi „nie z jednego łoża", żonatymi mężczyznami i zamężnymi kobietami żyjącymi w nowych związkach bez rozwodu…). Moja babka i jej nowy partner nigdy się nie pobrali. Zresztą babka nie rozwiodła się z mężczyzną, za którego wyszła w 1946, zmarł dopiero w latach siedemdziesiątych czy osiemdziesiątych, ale już od dawna nie miała z nim kontaktu. Kiedy byłem nastolatkiem i jeszcze dużo później, wstydziłem się tej „mętnej" sytuacji rodzinnej – nie podawałem prawdziwego wieku mojej babki i matki, żeby nie można było obliczyć, że babka urodziła moją matkę, mając siedemnaście lat; wyrażałem się w taki sposób, jakby ten, którego nazywałem dziadkiem, był drugim mężem mojej babki… Porządek społeczny ma nad nami władzę. I ci, którzy lubią, żeby wszystko było „uregulowane", „sensowne", „przykładne", mogą liczyć na naszą ule-

głość wobec normy, wpojonej przez świat społeczny i zapisanej od najmłodszych lat w głębi świadomości. Mogą też liczyć na nasze zażenowanie i wstyd, kiedy środowisko, w którym żyjemy, narusza ów piękny prawny i polityczny ład przedstawiany w naszej kulturze jako jedyna rzeczywistość, w jakiej da się żyć, a jednocześnie jako wzór do naśladowania. Nawet jeśli ta rodzinna norma – ta normatywna rodzina – w niczym nie odpowiada realiom życia. Zapewne niesmak, jaki dziś budzą we mnie ci, którzy próbują narzucić swoje definicje związku dwojga ludzi, rodziny, społecznego i prawnego uznania, przyznawanego jednym, a odmawianego innym itd., oraz którzy powołują się na wzorce istniejące jedynie w ich konserwatywnej i autorytarnej wyobraźni, zawdzięcza swą intensywność owej przeszłości, kiedy alternatywne formy jawiły się w mojej świadomości jako niewłaściwe, nienaturalne, odbiegające od normy, a więc niższe i zawstydzające. To zapewne tłumaczy, dlaczego tak samo wystrzegam się wezwań do anormalności, które kierują do nas – również bardzo normatywni – przeciwnicy normatywności, zalecając nam „subwersję". Dane mi było w życiu przekonać się, do jakiego stopnia normalność i anormalność są względne, zależne od sytuacji i kontekstu, zmienne, splątane z sobą, zawsze cząstkowe… i do jakiego stopnia społeczna niepełnoprawność może spowodować psychiczne urazy u tych, którzy ją przeżywają z niepokojem i bólem, i zasiać w nich pragnienie wejścia w przestrzeń tego, co uprawnione i „normalne" (siła instytucji opiera się w dużej mierze na tym pragnieniu[21]).

Dziadek, którego poznałem w latach sześćdziesiątych (piszę słowo dziadek bez cudzysłowu, jako że rodzina, niezależnie od tego, czy pod względem prawnym zgodna czy nie z dekretami włodarzy porządku społecznego, zawsze jest owocem woli i decyzji, a w każdym razie rze-

czywistej praktyki), wykonywał zawód pomywacza okien. Z drabiną i wiadrem przemieszczał się na motorowerze i mył szyby w kawiarniach i sklepach nieraz dość odległych od jego miejsca zamieszkania. Pewnego dnia dostrzegł mnie idącego po ulicy w centrum Paryża i zatrzymał się przy chodniku, uszczęśliwiony tym przypadkowym spotkaniem. Byłem zażenowany, umierałem ze strachu, że ktoś może mnie zobaczyć z nim, przycupniętym na swoim dziwnym zaprzęgu. Co bym odpowiedział, gdyby mnie spytano: „Co to za facet, z którym rozmawiałeś?". W następnych dniach nie mogłem się uwolnić od wyrzutów sumienia: „Dlaczego nie mam odwagi zaakceptować tego, kim jestem?", wyrzucałem sobie. „Dlaczego obracanie się w świecie mieszczańskim czy drobnomieszczańskim doprowadziło do tego, że wyparłem się własnej rodziny i wstydzę się jej? Dlaczego uwewnętrzniłem całym swoim ciałem hierarchie świata społecznego, mimo że intelektualnie i politycznie je zwalczam?" Jednocześnie przeklinałem swoją rodzinę, że jest, jaka jest: „Co za pech urodzić się w takim środowisku", powtarzałem sobie. Popadając z jednej skrajności w drugą, potępiałem to siebie, to ich (ale czy byli odpowiedzialni? za co?). Byłem rozdarty. Czułem się z sobą źle. Integracja w świecie mieszczańskim kłóciła się z moimi poglądami, krytyka społeczna, pod którą się podpisywałem, była w konflikcie z wartościami, jakie mi narzucano, nie mogę nawet powiedzieć „wbrew mnie", bo nic mnie nie zmuszało do ich przyjęcia, chyba że dobrowolna uległość wobec przekonań i ocen klas panujących. Politycznie stałem po stronie robotników, ale nienawidziłem swojego zakotwiczenia w ich świecie. Stanie po stronie „ludu" zapewne nie budziłoby we mnie tylu wewnętrznych rozterek i kryzysów moralnych, gdyby lud nie był moją rodziną, to znaczy moją przeszłością, a więc mimo wszystko moją teraźniejszością.

Mój dziadek lubił wypić (mówiło się o nim, że „lubi sobie pociągnąć”) i po kilku kieliszkach marnego czerwonego wina popadał w niekończące się tyrady, wykazując się przy tym charakterystyczną dla ówczesnej ludowej gwary językową wynalazczością, której dzisiejszym odpowiednikiem jest „nawijka” wyrostków z przedmieść. Był bystry, dużo wiedział, a ponieważ wydawało mu się, że wie jeszcze więcej, chętnie wygłaszał kategoryczne sądy, które często okazywały się błędne. Jak burżuje są prawicowi, tak on był komunistą – uważał przynależność klasową za naturalną część dziedzictwa genetycznego otrzymanego przy narodzinach. Tak jak mój ojciec, póki nie przestał być komunistą, a nawet wtedy, kiedy przestał, ponieważ w jakimś sensie był nim zawsze, często zaczynał zdanie od: „My, robotnicy…”. Dziadek opowiedział mi, jak pewnego razu jechał bulwarem Saint-Germain o piątej rano do pracy, a podchmieleni burżuje, maszerujący środkiem ulicy po wyjściu z jakiejś prywatki czy z nocnego lokalu, wołali za nim: „Ty pieprzony łachmyto!”. Walka klas miała dla niego bardzo konkretny sens. Głośno marzył o przyszłej rewolucji. Kiedy zamieszkałem w Paryżu, dość regularnie przychodziłem w niedziele do niego i babki na obiad. Czasem dołączali do nas moi rodzice, którzy przyjeżdżali z Reims, niekiedy z moimi młodszymi braćmi. Ale czułbym się upokorzony, gdyby moi znajomi, a potem moi koledzy z pracy, wiedzieli, gdzie babka z dziadkiem mieszkali. Gdy mnie o to pytano, starałem się być dyskretny, jak tylko to możliwe, i wymigiwałem się od odpowiedzi albo kłamałem.

Czułem, że między babką a moją matką jest pewne napięcie. Jakie były tego przyczyny, dowiedziałem się dopiero po śmierci babki. Matce zależało, żeby mi opowiedzieć o tym, o czym do tej pory wolała milczeć: że została porzucona, oddana do sierocińca, że po wojnie

matka nie chciała się nią zajmować… Nigdy nikomu o tym nie mówiła. „Moja podświadomość to ukrywała”, tłumaczyła mi się, używając, o dziwo, słownictwa psychoanalitycznej wulgaty, zasłyszanego pewnie w telewizji. Chociaż oczywiście zawsze o tym pamiętała, tylko wolała zachować w tajemnicy, a jednocześnie nie mogła się powstrzymać, by od czasu do czasu nie robić do tego aluzji (na przykład kiedy w dzieciństwie skarżyłem się z takiego czy innego powodu, wściekała się: „Pewnie byś wolał chować się w przytułku?”). I jak gdyby historia rodziny była jednym ciągiem splątanych wstydów, mniej lub bardziej przemilczanych zarówno w kręgu rodzinnym, jak i na zewnątrz, dodała inną rewelację, która jeszcze przyciemniła ten i tak ponury obraz. Sama poznała ją niedawno przez brata, gdy ten, tłumacząc się, dlaczego nie chce płacić swojej doli za pobyt babki w domu starców, przypomniał jej, że babka ich porzuciła, i opowiedział o kilku innych wydarzeniach, dotąd matce nieznanych. Powtórzyła mi tę historię dopiero kilka miesięcy później, po śmierci babki. Czy poczuła się wyzwolona, kiedy zwierzyła mi się za jednym zamachem z tego, co zawsze ukrywała o swoim dzieciństwie, i z tego, czego właśnie się dowiedziała o swojej matce? Zastanawiałem się nad tą dziwną kobietą. Chociaż babka była miła, miała w sobie jakąś bezwzględność, którą dawało się wyczytać w spojrzeniu i którą zdradzał niekiedy ton głosu. Zapewne nigdy nie zapomniała tamtego strasznego dnia, krzyków, może ciosów. I następnych tygodni, nim odrosły jej włosy. Nim sąsiedzi przestali o tym myśleć, a dramat zmalał do pogłoski, pojawiającej się od czasu do czasu w rozmowach na jej temat. Lubiła „pohulać”. Jeśli dobrze tłumaczę użyte przez matkę wyrażenie, znaczyło ono tyle, że chciała być kobietą wolną, wychodzić wieczorami, oddawać się przyjemnościom, uprawiać seks, i że zmieniała kochanków, nie

mając specjalnie zamiaru wiązać się z kimś na stałe. Na pewno dzieci to był dla niej kłopot, a macierzyństwo raczej przypadek niż życiowy wybór. W tamtych czasach nie istniała antykoncepcja, a aborcja mogła zaprowadzić do więzienia. To się jej zresztą zdarzyło po wojnie – dostała wyrok za to, że zrobiła skrobankę. Jak długo siedziała w więzieniu? Nie wiem. Matka też nie wie. Mężczyźni mogli prowadzić życie seksualne, jakie chcieli. Ale nie kobiety. Niewątpliwie w środowiskach robotniczych istniała pewna swoboda, w każdym razie w stosunku do reguł moralności burżuazyjnej, co powodowało, że obrońcy tej moralności potępiali rozwiązłe życie tych, którym podobało się żyć inaczej niż oni. Dla kobiet wybór swobodnego życia wiązał się z poważnym ryzykiem.

Co się stało po podpisaniu zawieszenia broni w 1940 roku, kiedy region Reims okupowała armia niemiecka? Moja babka, licząca wówczas dwadzieścia siedem lat, nie tylko zgłosiła się na ochotnika do pracy w Niemczech, ale oskarżono ją również o to, że później związała się – prawda czy fałsz? – z niemieckim oficerem… Próbuję to sobie wyobrazić: chciała żyć, mieć co jeść, nie klepać biedy, nie zadręczać się problemami z aprowizacją. Kim był ten żołnierz obcej armii? Czy się w nim zakochała? Czy też po prostu pragnęła zapewnić sobie lepsze życie niż to do tej pory? Te dwa wyjaśnienia nie wykluczają się nawzajem. A jak zdecydowała się porzucić jednocześnie i dzieci, i partnera? Nigdy nie poznam odpowiedzi na te pytania. Tak samo jak nie dowiem się, co czuła, kiedy musiała ponieść konsekwencje swojego wyboru i upodobniła się do tej „ofiary w podartej sukience", nad którą użala się Paul Éluard w słynnym wierszu o „smutku i wyrzutach sumienia", do „nieszczęśnicy, która została na bruku – pozbawiona korony, oszpecona"[22].

2

Po wyzwoleniu moja babka zaznała więc goryczy losu tych, które nie doceniły wagi i konsekwencji swojego postępowania. Czy była sama w owej chwili, która musiała jej się wydawać „wiecznością", kiedy padła ofiarą „pospiesznego i głupiego wyroku", tego „szczytu grozy i tępoty", jak pisze Duras[23]? Czy też stało się to w trakcie jednego z tych seansów zbiorowego wymierzania kary, pokazywanych czasem w filmach dokumentalnych o końcu wojny, na których widzimy idące środkiem drogi grupy kobiet zmuszonych znosić drwiny i obelgi opluwających je ludzi? Nie wiem. Niczego więcej się nie dowiedziałem. Matka powiedziała, że nic więcej nie wie. Zna tylko nagie, brutalne fakty: brat jej powiedział, że matce ogolono głowę. Po klęsce i okupacji naród odradzał się w swej męskiej sile, karząc kobiety i ich seksualne występki, rzeczywiste bądź zakładane, i potwierdzając władzę mężczyzn nad nimi[24].

Od tego czasu, ilekroć widziałem zdjęcie przedstawiające jedną z tych scen upokorzenia – podczas gdy wiadomo, jak wielu kolaborantów wysokiego szczebla, z tak wielu środowisk mieszczańskich, nie zaznało hańby ani poniżenia, ani gwałtowności publicznej wendety – nie mogłem się powstrzymać od sprawdzania, gdzie to zdjęcie zostało zrobione: może jedną z tych kobiet jest moja babka? Może jedna z tych zmartwiałych twarzy, jedno z tych przerażonych spojrzeń należy do niej? Jak udało jej się zapomnieć? Ile potrzebowała czasu, żeby „wyjść z wieczności" (znowu Duras)? Oczywiście, wolałbym się dowiedzieć, że walczyła w partyzantce, że narażała życie, ukrywając Żydów, że uprawiała sabotaż w fabryce, gdzie pracowała, albo po prostu robiła cokolwiek innego, z czego można być dumnym. Zawsze się marzy o tym, by móc się szczycić swoją rodziną, z jakiegokolwiek tytułu.

Ale nie da się zmienić przeszłości. Można się co najwyżej zastanawiać, jak się mamy ustosunkować do przeszłości, której się wstydzimy. Jak mamy sobie radzić z dawnymi potwornościami, kiedy jest oczywiste, że chcąc nie chcąc, jesteśmy mimo wszystko wpisani w tę genealogię? Mógłbym sobie wmawiać, że to się dla mnie nie liczyło, ponieważ wiem o tym od niedawna (jak bym na nią patrzył, gdybym wiedział? Czy ośmieliłbym się z nią o tym rozmawiać? Przejmujące dziś dla mnie pytania). Ale cała ta sekwencja – porzucenie dzieci przez babkę, jej wyjazd do Niemiec itd. – tak mocno odcisnęła się na życiu mojej matki i na tym, jak kształtowała się jej osobowość, jej podmiotowość, że jestem zmuszony dojść do wniosku, że odcisnęła się również na moich młodych latach i na tym, co z nich później wynikło.

No więc moja matka nie skończyła studiów. Jeszcze dziś cierpi z tego powodu. „To przez tę klątwę rzuconą na moją matkę i na mnie" – tak sobie tłumaczy wszystkie swoje nieszczęścia i cierpienia. Przez całe życie nosiła w sobie ten osobisty dramat: mogła stać się kimś innym, mieć inny los niż ten, jaki ją czekał, ale wojna położyła kres jej dziecięcym marzeniom. Wiedziała, że jest bystra, i nigdy nie pogodziła się z tą niesprawiedliwością. Jednym z głównych skutków fatalnego losu było to, że nie mogła liczyć, że „znajdzie kogoś lepszego" niż mój ojciec. Ale prawa endogamii społecznej są równie twarde jak prawa reprodukcji wykształcenia. I ściśle z nimi związane, z czego doskonale zdawała sobie sprawę. Zawsze uważała – nawet dziś – że mogła zostać „inteligentką" i „spotkać kogoś mądrzejszego". Ale była sprzątaczką i spotkała robotnika, który też nie miał szans na kontynuowanie nauki i w dodatku nie był specjalnie rozgarnięty.

W 1950 roku, w wieku dwudziestu lat, wyszła za mąż za młodego człowieka, który miał zostać moim ojcem. W następnych latach urodziło się dwoje dzieci: mój starszy brat i ja. Żyliśmy w skrajnym ubóstwie, by nie powiedzieć nędzy. Żeby nie pogarszać sytuacji, matka postanowiła, że nie będzie więcej rodzić, i przerywała ciąże, jak sądzę, wielokrotnie. Innego wyjścia nie było. Oczywiście, skrobanki były nielegalne, więc pod każdym względem – zdrowotnym i prawnym – niebezpieczne (pamiętam, jak pojechaliśmy kiedyś wszyscy do Juvisy-sur-Orge, podparyskiego miasteczka, i atmosferę tajemnicy otaczającą ten wyjazd oraz przygotowania do niego, zatroskaną twarz matki, milczenie ojca. Po przyjeździe do Paryża rodzice zostawili nas z bratem u babki. Pojawili się po kilku godzinach, matka opowiedziała babce po cichu, półsłówkami, że wszystko poszło dobrze. Byliśmy wtedy z bratem jeszcze bardzo młodzi, ale jakoś dziwnie wiedzieliśmy, o co chodzi, a może zrozumiałem to dużo później i przypominając sobie obrazy tamtej chwili, mam wrażenie, że zawsze to wiedziałem?). A jednak później rodzice mieli jeszcze dwójkę dzieci, o osiem i czternaście lat ode mnie młodszych.

Bardzo szybko po ślubie matka przestała żywić do ojca jakiekolwiek inne uczucia poza nieustępliwą wrogością, wyrażającą się krzykiem, trzaskaniem drzwiami i rozbijaniem talerzy, kiedy się kłócili, ale wyczuwalną prawie w każdej chwili ich wspólnego życia. Nie umieli z sobą rozmawiać inaczej, niż wyzywając się wzajemnie możliwie najzłośliwiej i najboleśniej, toteż ich związek przypominał jedną wielką scenę kłótni małżeńskiej. Matka wiele razy chciała się rozwieść. Radziła się wtedy adwokata, który przestrzegał ją przed odejściem, nim zapadnie oficjalny wyrok, bo inaczej uznano by ją za winną („porzucenie domowego ogniska”) i odebrano jej dzieci. Bała się

gwałtownej reakcji mego ojca, gdyby się dowiedział, że wniosła o rozwód – urządziłby jej „piekło” przez całe miesiące (czy nawet lata) postępowania sądowego, które zapowiadało się na długie i kosztowne. Obawiała się także, że sama nie da sobie rady, i w końcu rezygnowała, żeby „chłopcom” niczego nie brakowało. Rutynowe sceny, krzyki i wyzwiska trwały dalej. Nienawiść do partnera jako sposób życia. Przeciwieństwo tego, co Stanley Cavell nazywa „parą rozmawiającą”, a w każdym razie dziwna i bardzo smutna wersja tego modelu.

Jednak wizja zbyt jednostronnie zainspirowana myślą feministyczną nie powinna przysłonić części rzeczywistości (feminizm, który pozwala wiele rzeczy zobaczyć i zrozumieć, stałby się wtedy swego rodzaju przeszkodą epistemologiczną). Moja matka była dość gwałtowna, może bardziej niż ojciec, i w jedynej scenie, jaką pamiętam, kiedy doszło do rękoczynów, to ona go zraniła – mikserem, który trzymała w ręku, bo właśnie robiła zupę, rzuciła w niego tak mocno, że miał pęknięte dwa żebra. Była dość dumna z tego wyczynu, opowiadała mi bowiem o nim, jak się opowiada o wyczynach sportowych; dla niej był to dowód, że nie pozwalała, by „wchodził jej na głowę”. Ale jakiekolwiek były powody i winy każdego z nich, atmosfera w domu była ciężka, trudna do zniesienia na co dzień. Klimat wojny małżeńskiej, powtarzające się sceny walki na słowa, wrzaski, szaleństwo ich obojga, którego świadkami były dzieci, niewątpliwie wpłynęły na moją decyzję odcięcia się od mego środowiska i rodziny (i przez długi czas sama idea rodziny, życia w parze, małżeństwa, trwałego związku z kimś itd. była mi wstrętna).

Dzięki matce mogłem pójść do liceum i kontynuować naukę. Nigdy nie powiedziała tego wprost, ale sądzę, że uważała mnie za tego, komu może pomóc skorzystać z szansy, której sama nie miała. Za

moim pośrednictwem ziszczało się jej niespełnione marzenie. Ale budziło to w jej duszy dawne smutki i nagromadzone żale. Wkrótce po rozpoczęciu nauki w szóstej klasie[25] nauczyłem się na lekcji angielskiego wyliczanki na Boże Narodzenie. Wróciwszy do domu, powiedziałem matce (miałem jedenaście lat): „Nauczyłem się wiersza", i zacząłem deklamować. Pamiętam go jeszcze dziś: *I wish you a merry Christmas, a horse and a gig, and a good fat pig, to kill next year*. Wpadła w złość, nawet furię, zanim skończyłem. Czy uznała, że chcę z niej zadrwić? „Upokorzyć" ją? Zademonstrować wyższość, którą dały mi już pierwsze miesiące nauki w szkole średniej? Zaczęła wrzeszczeć jak opętana: „Wiesz, że nie znam angielskiego! Natychmiast mi to przetłumacz!". Przetłumaczyłem. Wiersz był krótki i jej histeria trwała tylko kilka chwil. Od tamtego dnia miałem świadomość różnicy – z czasem coraz większej – między światem zewnętrznym, reprezentowanym przez liceum, naukę, to, czego się uczyłem, i wewnętrzną przestrzenią domu.

W tym napadzie wściekłości wyraziła się cała frustracja mojej matki, która sama nigdy nie mogła kontynuować nauki. Frustracja ta często powracała, w rozmaitych formach. Wystarczyło, że pozwoliłem sobie na jakąś krytyczną uwagę czy sprzeciw, bym usłyszał: „To, że chodzisz do liceum, nie znaczy, że jesteś lepszy od nas" albo „Za kogo się masz? Myślisz, że jesteś więcej wart niż my?". Ile razy mówiła: „Niech ci się nie wydaje, że zjadłeś wszystkie rozumy". Ale najczęściej przypominała mi, że sama była pozbawiona tego, do czego ja mam dostęp: „Ja nigdy nie mogłam…", „Ja nigdy nie miałam…". Jednak w przeciwieństwie do ojca, który stale się dziwił, że jego dzieci mogą korzystać z tego, do czego on „nie miał prawa" – i próbował czasem temu przeszkodzić – matka wyrażała niechęć, ale godziła się na to, że

drzwi przed nią zamknięte, lub zamykające się, gdy ledwie się uchyliły, przede mną stoją otworem. Chciała, żebym w pełni docenił swoją szansę. Kiedy mówiła: „Ja nigdy nie miałam…", znaczyło to przede wszystkim: „Ty masz… i powinieneś wiedzieć, co to za szczęście".

Jakie rozczarowanie ją spotkało, gdy spróbowała wrócić do nauki! Przeczytała ogłoszenie w prasie lokalnej: powstała prywatna szkoła informatyki dla dorosłych pragnących podjąć pracę w nowym zawodzie – założona niewątpliwie przez oszustów, a w każdym razie ludzi bez skrupułów. Zapisała się, wydała dużo pieniędzy, żeby kilka razy w tygodniu chodzić po pracy na kursy. Bardzo szybko zorientowała się, że nic nie rozumie, ale się uparła. Uczepiła się tego. Tygodniami powtarzała, że nie zrezygnuje, że da sobie radę. W końcu jednak musiała uznać się za pokonaną. Zrezygnowała, zgorzkniała, zawiedziona. Jej ostatnia szansa prysła.

W 1967 roku, po wielu latach sprzątania po domach, po urodzeniu mego najmłodszego brata, przestała pracować. Nie na długo: trudności materialne zmusiły ją do powrotu do pracy i osiem godzin dziennie tyrała w fabryce – w czasie letnich wakacji po maturze zatrudniłem się tam na miesiąc i przekonałem, co to za harówka – żebym mógł się uczyć w liceum o Montaigne'u i Balzaku, a już na uniwersytecie, zamknięty w swoim pokoju, rozgryzać godzinami Arystotelesa i Kanta. Kiedy spała, żeby wstać o czwartej rano, ja czytałem Marksa i Trockiego, a później Beauvoir i Geneta. Mogę tu odwołać się do Annie Ernaux, która pisząc o swojej matce, prowadzącej mały dzielnicowy sklepik, z taką prostotą wyraża brutalność tej prawdy: „Byłam pewna jej miłości i tej niesprawiedliwości: od rana do wieczora podawała klientom ziemniaki i mleko, żebym mogła siedzieć w auli uni-

wersyteckiej i słuchać wykładów o Platonie”[26]. Kiedy dziś widzę moją matkę, poruszającą się z bólem wskutek pracy, jaką wykonywała przez piętnaście lat, stojąc przy taśmie montażowej i nakładając pokrywki na szklane słoiki – miała prawo do zastępstwa dziesięć minut rano, dziesięć po południu, żeby pójść do ubikacji – uderza mnie konkretne, fizyczne znaczenie pojęcia nierówność społeczna. Nawet samo słowo „nierówność” wydaje się eufemizmem, który odrealnia to, o co chodzi: nagą przemoc wyzysku. Starzejące się ciało robotnicy ukazuje oczom wszystkich, czym jest prawda istnienia klas. Trudno sobie wyobrazić rytm pracy w tej fabryce, jak zresztą w każdej fabryce – kontroler zmierzył kiedyś chronometrem kilka minut pracy robotnicy i ten pomiar określił minimalną liczbę słoików „do zrobienia” na godzinę. Już to było niebywałe, właściwie nieludzkie. A ponieważ znaczną część pensji stanowiły premie, których uzyskanie było związane z całodzienną wydajnością, matka i jej koleżanki potrafiły, jak mi powiedziała, podwoić wymaganą liczbę słoików. Wieczorem wracała do domu zmordowana, „wypruta”, jak mówiła, ale zadowolona, że zarobiła w ciągu dnia wystarczająco, byśmy mogli żyć przyzwoicie. Nie jestem w stanie zrozumieć, jak i dlaczego uciążliwość pracy i hasła ją potępiające – „Precz z nieludzkimi warunkami pracy” – mogły zniknąć z dyskursu lewicy, a nawet z jej oglądu świata społecznego, podczas gdy chodzi tu o najbardziej konkretne realia ludzkiego życia, na przykład zdrowie.

Prawdę mówiąc, nie przejmowałem się wtedy zbytnio bezwzględnością panującą w świecie pracy, chyba że abstrakcyjnie – za bardzo byłem zafascynowany odkryciem kultury, literatury i filozofii, żeby się zastanawiać nad warunkami umożliwiającymi bądź nie dostęp do nich. Przeciwnie, miałem pretensje do rodziców, że są tacy, jacy są, że

nie znajduję w nich rozmówców, o jakich marzyłem, takich, jak rodzice niektórych moich kolegów szkolnych. Pierwszy w rodzinie zacząłem piąć się w górę i jako nastolatek byłem niezbyt skory do zastanawiania się, kim są moi rodzice, a tym bardziej do politycznego uznania prawdy ich egzystencji. Uważałem się za marksistę, ale mój marksizm z czasów studiów i moje goszystowskie poglądy były jedynie sposobem idealizowania klasy robotniczej, przemieniania jej w mistyczną istotę, w porównaniu z którą życie moich rodziców wydawało mi się godne potępienia. Gorąco pragnęli posiadać wszystkie pospolite dobra konsumpcyjne i w smutnej rzeczywistości ich życia codziennego, w ich dążeniu do komfortu, którego tak długo byli pozbawieni, widziałem znak „alienacji" społecznej, a zarazem „zmieszczanienia". Byli robotnikami, zaznali nędzy i jak wszyscy w mojej rodzinie, jak wszyscy sąsiedzi i wszyscy ludzie, których znaliśmy, kierowali się pragnieniem posiadania wszystkiego, czego do tej pory im odmawiano, a wcześniej odmawiano ich rodzicom. Gdy tylko to było możliwe, zaciągając kredyt, kupowali to, o czym marzyli: okazyjny samochód, potem nowy samochód, telewizor, zamawiane w katalogu meble (stół z laminatu do kuchni, kanapa z imitacji skóry do salonu...). Ubolewałem nad tym, widząc, że kierowały nimi wyłącznie pragnienie osiągnięcia dobrostanu materialnego, a nawet zazdrość – „Dlaczego nie mielibyśmy mieć prawa do tego wszystkiego, co mają inni" – i doszedłem do wniosku, że może to pragnienie i ta zazdrość rządziły ich wyborami politycznymi, nawet jeśli nie zakładali istnienia tak prostego związku między tymi dwoma rejestrami. W mojej rodzinie każdy lubił się chwalić, ile kosztował taki czy inny przedmiot, bo to świadczyło, że człowiek nie jest w potrzebie, że dobrze sobie radzi. W upodobaniu do popisywania się cenami wyrażało się ich

poczucie dumy i godności. Z pewnością nie miało to nic wspólnego z wielkimi narracjami „ruchu robotniczego", które mnie fascynowały. Ale cóż jest warta narracja polityczna niebiorąca pod uwagę tego, kim naprawdę są ci, których życie interpretuje, i prowadząca do potępienia ludzi, o których mówi, ponieważ wymykają się tak zbudowanej fikcji? W każdym razie wypadałoby tę narrację zmienić, by przestała być jednolita i prosta, wprowadzić do niej złożoność i sprzeczności, a także czas historyczny. Klasa robotnicza się zmienia, nie pozostaje identyczna, ta z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych z pewnością nie była taka sama jak w latach trzydziestych czy pięćdziesiątych – to samo usytuowanie w polu społecznym nie odnosi się do tych samych realiów ani tych samych aspiracji[27].

Matka przypomniała mi niedawno, bardzo ironicznym tonem, że stale im zarzucałem, że są „mieszczańscy" („Dużo takich głupstw wtedy mówiłeś, mam nadzieję, że przynajmniej zdajesz sobie z tego sprawę"). Wydawało mi się wówczas, że moi rodzice zdradzili to, czym powinni byli nadal być, podczas gdy pogarda, jaką do nich czułem, nie wyrażała niczego więcej niż moją wolę, żeby przede wszystkim się do nich nie upodobnić. A jeszcze bardziej nie upodobnić się do nich takich, jakimi chciałem, żeby byli. „Proletariat" był dla mnie pojęciem książkowym, abstrakcyjną ideą. Oni się w tej idei nie mieścili. I o ile z lubością podtrzymywałem dystans, który dzieli klasę „w sobie" od klasy „dla siebie", „wyalienowanego robotnika" od „świadomości klasowej", o tyle ta „rewolucyjna" ocena polityczna naprawdę służyła mi do maskowania społecznej oceny moich rodziców i rodziny oraz mojego pragnienia odcięcia się od ich świata. Mój młodzieńczy marksizm był więc dla mnie wektorem społecznego wyparcia się własnej tożsamości społecznej: opiewałem „klasę robotniczą", by tym bar-

dziej się oddalić od prawdziwych robotników. Czytając Marksa i Trockiego, czułem się awangardą ludu. Tymczasem wkraczałem raczej w świat uprzywilejowanych, w ich czasowość, w ich sposób upodmiotowienia: świat tych, którzy mają czas czytać Marksa i Trockiego. Pasjonowało mnie to, co Sartre pisał o klasie robotniczej; nie znosiłem klasy robotniczej, w której byłem zanurzony, robotniczego środowiska, które ograniczało mój horyzont. Poprzez zagłębianie się w Marksa czy Sartre'a znalazłem sposób na wyjście z tego świata, świata moich rodziców, oczywiście wyobrażając sobie przy tym, że patrzę na ich życie bardziej przenikliwie niż oni sami. Ojciec dobrze to czuł: zobaczył kiedyś, że czytam „Le Monde", jeden ze znaków, którymi stale demonstrowałem swoje poważne zainteresowanie polityką, i nie wiedząc, jak wyrazić swoją wrogość do tej gazety (czuł, że nie jest skierowana do takich ludzi jak on, a nawet uznawał ją za organ burżuazji) – był mądrzejszy ode mnie! – powiedział wściekłym głosem: „Czytasz gazetę klechów?", po czym wstał i wyszedł z pokoju.

Matka nie rozumiała za dobrze, co się dzieje ani co robię. Wszedłem do innego świata, gdzie wszystko wydawało jej się dalekie i obce. Zresztą prawie nigdy nie rozmawiałem z nią o tym, co mnie interesowało, ponieważ nie wiedziała, kim byli pisarze, którymi się pasjonowałem. Pewnego razu, kiedy miałem piętnaście, szesnaście lat, wzięła do rąk powieść Sartre'a leżącą na moim biurku i pozwoliła sobie zauważyć: „Wydaje mi się, że to bardzo nieprzyzwoite". Usłyszała tę opinię z ust pewnej pani, u której sprzątała – mieszczki, dla której Sartre musiał być diabolicznym pisarzem – i powtórzyła ją naiwnie, żeby mi pokazać, że przynajmniej zna nazwisko autora.

Jedno było pewne: nie pasowałem do jej wyobrażenia o kimś, kto „się uczy". W liceum udzielałem się w skrajnie lewicowej organizacji,

co zajmowało mi dużo czasu. Dyrektor wezwał nawet mojego ojca, żeby mu powiedzieć, że prowadzę działalność „propagandową" w szkole i przed bramą szkoły. Tego wieczora w domu rozegrał się prawdziwy dramat, rodzice zagrozili, że mnie „wypiszą" z liceum. Matka bała się, że nie zdam matury, a przede wszystkim oboje z ojcem nie mogli pogodzić się z faktem, że nie poświęcam całego czasu na naukę, gdy oni zaharowują się, żebym miał tę możliwość. Byli zgorszeni, oburzeni. Dali mi do wyboru: albo koniec z polityką, albo koniec z liceum. Powiedziałem, że wolę skończyć z liceum; więcej o tym nie mówiliśmy. W gruncie rzeczy matce zależało, żebym dalej się uczył.

Jako student jeszcze bardziej nie pasowałem do jej wyobrażeń. Wybór filozofii musiał się jej wydawać dziwaczny. Zdziwiła się, kiedy jej o tym powiedziałem. „Wolałabym, żebyś się zapisał na angielski albo hiszpański" (medycyna czy prawo nie mieściły się jej w głowie, mnie też nie, ale studiowanie języków było może najlepszym sposobem, bym zapewnił sobie przyszłość jako nauczyciel w liceum). Przede wszystkim czuła, że zaczyna nas dzielić przepaść. Stałem się dla niej niezrozumiały, chętnie mówiła, że jestem „ekscentryczny". Rzeczywiście, musiałem się jej wydawać dziwny, postrzelony… Coraz bardziej sytuowałem się poza tym, co w jej oczach stanowiło normalny świat, normalne życie. Stwierdzenie „to jednak nienormalne…" często powracało w jej ustach i w ustach ojca.

„Nienormalny", „dziwny", „postrzelony"… mimo wszystko te słowa nie zawierały żadnej bezpośredniej aluzji do seksualności, choć oczywiście ich postrzeganie mojej osoby nie było bez związku ze stylem, jaki wybrałem, ogólnym obrazem siebie, jaki chciałem narzucić – miałem bardzo długie włosy, co latami doprowadzało ojca do szału

(„Zetnij te włosy!”, powtarzał, waląc pięścią w stół) – w czym dało się już zapewne odczytać seksualną inność, do której miałem niebawem rościć sobie prawo. Matka dopiero po latach odkryła, że należałem do kategorii, której nie umiała określić inaczej niż wyrażeniem „ludzie tacy jak ty”; pragnęła odsunąć od siebie deprecjonujący język, a niepewność w tej sprawie wzbraniała jej użyć jakiegokolwiek słowa i narzucała tę niezręczną peryfrazę. Kiedy całkiem niedawno spytałem ją, patrząc na pewne zdjęcie w jej domu, kim są widniejący na nim trzej młodzi ludzie, odpowiedziała: „To dzieci B.”, czyli partnerki mojego starszego brata. „Ten w środku to D.; on jest taki jak ty”. Nie od razu zrozumiałem, co chciała powiedzieć. Dodała jednak: „Kiedy powiedział swojej matce, że jest… no wiesz… taki jak ty… wyrzuciła go z domu… Ale twój brat ją przekonał, żeby zmieniła zdanie, powiedział, że gdyby miał podobne podejście, to nigdy nie mógłby przyjąć u siebie własnego brata…”. Zdziwiła mnie taka reakcja ze strony brata – dawniej nie był taki tolerancyjny, najwyraźniej bardzo się pod tym względem zmienił. Choć na dobrą sprawę nie przyjmuje mnie u siebie w domu, bo też nigdy nie próbowałem go odwiedzić, bo nigdy nie miałem ochoty go odwiedzić… Ale jak staram się pokazać w tej książce, to się tłumaczy tyleż – jeśli nie bardziej – jego tożsamością społeczną, co moją tożsamością seksualną. Gdy on zaakceptował mnie takim, jaki jestem, ja nie próbowałem nawiązać z nim kontaktu, ponieważ źle się czuję z nim takim, jaki jest. Muszę więc dziś przyznać, że za to, że się nie widujemy, odpowiedzialny jestem bardziej ja niż on. Niełatwo jest wymazać historię. Drogi do tego stopnia rozbieżne z trudem krzyżują się na nowo.

Ale niewątpliwie dowodzi to też tego, że rodzina, jak pokazał Bourdieu, nie jest jakąś niezmienną daną, lecz zespołem strategii – gdyby

moi bracia byli adwokatami, wykładowcami uniwersyteckimi, dziennikarzami, wysokimi urzędnikami, artystami, pisarzami… bywałbym u nich, choćby z rzadka, a w każdym razie przyznawałbym się do nich i akceptował ich jako takich. To samo dotyczy moich wujów i ciotek, kuzynów i kuzynek, bratanków i bratanic… Jeśli kapitał społeczny, którym dysponujemy, to przede wszystkim całość relacji rodzinnych, jakie utrzymujemy i możemy uruchomić, to mógłbym powiedzieć, że moja droga – i zerwania, jakie niosła – nie tylko pozbawiła mnie kapitału społecznego, ale nawet wyposażyła w kapitał negatywny: zależało mi na anulowaniu związków, a nie na ich podtrzymaniu. Odległy od tego, by przyznawać się do dalekich kuzynów, jak to się dzieje w rodzinach mieszczańskich, starałem się raczej wymazać z mego życia własnych braci. Nie mogłem więc i nie będę mógł liczyć na to, że ktoś mi pomoże kroczyć obraną przeze mnie drogą i pokonywać przeszkody, jakie na niej napotkam.

Kiedy miałem osiemnaście czy dwadzieścia lat, matka nie uważała mnie jeszcze za jednego z tych „ludzi takich jak ty”, ale z rosnącym zdumieniem patrzyła, jak się zmieniam. Nie wiedziała, co myśleć. Nie przejmowałem się tym, ponieważ już w dużym stopniu oderwałem się od niej, od nich i od ich świata.

3

Po ślubie, w 1950 roku, ojciec z matką zamieszkali w wynajętym umeblowanym pokoju. Niełatwo było w tamtych czasach znaleźć lokum w Reims i w tym pokoju spędzili pierwsze lata wspólnego życia. Przyszło na świat dwoje dzieci, mój starszy brat i ja, i dziadek zrobił dla nas drewniane łóżko, w którym spaliśmy obaj na waleta. Mieszka-

liśmy w tym pokoju, dopóki rodzicom nie przyznano domu na świeżo wybudowanym osiedlu robotniczym na drugim końcu miasta. Słowo „dom" nie całkiem oddaje to, czym był ten betonowy sześcian, przyklejony do innych betonowych sześcianów ustawionych wzdłuż alejki równoległej do innych identycznych alejek. Wszystkie sześciany były parterowe, składały się z głównego pokoju i sypialni (w której spaliśmy w czwórkę, jak wcześniej). Nie mieliśmy łazienki, tylko bieżącą wodę i zlew w dużym pokoju, służącym jednocześnie za kuchnię i miejsce, gdzieśmy się myli. W zimie piecyk na węgiel z trudem ogrzewał dwie izby i stale trzęśliśmy się z zimna. Kilka metrów kwadratowych ogródka zdobiło całość plamą zieleni, ojcu cierpliwością i pracą udawało się wyhodować w nim trochę warzyw.

Czy zachowałem jakieś obrazy z tamtego czasu? Niewiele, zamazane i niepewne. Z wyjątkiem jednego, który rysuje się wyraziście i mnie prześladuje: powrót pijanego w sztok ojca do domu po dwóch lub trzech dniach nieobecności („W każdy piątek wieczór, po tygodniu pracy, robił rundkę po knajpach i często nocował poza domem", opowiadała matka). Stał w głębi pokoju, brał po kolei butelki – oliwy, mleka, wina – jakie były pod ręką, i rzucał nimi w przeciwległą ścianę, na której się rozbijały. My z bratem płakaliśmy, tuląc się do matki, a ona z mieszaniną złości i rozpaczy w głosie powtarzała tylko: „Uważaj chociaż na chłopców". Kiedy wkrótce po śmierci ojca przypomniałem matce między innymi tę scenę, żeby wytłumaczyć, dlaczego nie chciałem być na jego pogrzebie, zdziwiła się: „Ty to pamiętasz? Byłeś wtedy malutki". Tak, pamiętam. Od zawsze. Ten obraz nigdy się nie zatarł. Trwa jak nieusuwalny ślad dziecięcej traumy związanej ze „sceną pierwotną", czego bynajmniej nie należy rozumieć w pojęciach psychologii czy psychoanalizy. Bo gdy tylko pozwolimy na to,

by zapanował nad nami Edyp, spojrzeniu na proces upodmiotowienia odbieramy wymiar polityczny i społeczny – teatr rodzinny zastępuje to, co w rzeczywistości jest pochodną historii i geografii (miejskiej), to znaczy życia klas społecznych. To nie było osłabienie ojcowskiego imago ani nieudana identyfikacja z Ojcem – rzeczywistym lub symbolicznym – ani taki czy inny schemat interpretacyjny, jaki przywołuje zaraz myśl-odruch zwykłego lacanizmu, by odkryć w nim – najpierw go tam oczywiście umieszczając – „klucz" mojej homoseksualności. Nie, naprawdę nic z tego, co są w stanie podpowiedzieć pojęcia sfabrykowane przez ideologię psychoanalizy, powtarzane do znudzenia przez jej propagatorów[28]. Ale raczej to, co mógłbym określić jako stadium społecznego zwierciadła, kiedy człowiek zyskuje świadomość samego siebie i przynależności do środowiska, w którym występuje pewien typ zachowań i praktyk; scena interpelacji społecznej – a nie psychicznej czy ideologicznej – przez odkrycie socjologicznej sytuacji klasy wyznaczającej człowiekowi jego miejsce i tożsamość; rozpoznanie siebie jako tego, kim się jest i kim się będzie, za pośrednictwem obrazu odbitego przez tego innego, którym mamy się stać… Zrodziło to we mnie cierpliwą i upartą wolę odrzucenia przyszłości, jaka mi była przypisana, a jednocześnie wyryło na zawsze w moim umyśle piętno mego społecznego pochodzenia, „pamiętaj, skąd przychodzisz", które żadna późniejsza zmiana mojego Ja, żadna forma akulturacji, żadna maska ani wybieg nie zdołały usunąć. Takie w każdym razie retrospektywne znaczenie mogę nadać tamtej chwili z odległej przeszłości, nawet jeśli wiem, że to rekonstrukcja, którą byłaby zresztą każda inna interpretacja, zwłaszcza ta proponowana przez podejście psychoanalityczne. Procesy przynależności i przemiany samego siebie, budowania tożsamości i jej odrzucania zawsze odbierałem

jako związane, splątane z sobą, zwalczające się i ograniczające nawzajem. Pierwszą identyfikację społeczną (rozpoznanie siebie jako siebie) z miejsca wypaczała odmowa identyfikacji, która to odmowa stale karmiła się tą odrzuconą tożsamością.

Miałem pretensję do ojca, że był takim człowiekiem – swoistym wcieleniem pewnego robotniczego świata, który, jeśli się nie należało do tego środowiska i nie miało tej przeszłości, spotyka się jedynie w filmach i powieściach. „Jak z Zoli", jak to ujęła matka, chociaż nigdy nie przeczytała ani jednej linijki tego pisarza. A jeśli się do tego świata należało i ma się tę przeszłość, trudno jest to dziedzictwo udźwignąć i uznać za swoje. Mam pełną świadomość, co zakłada całe moje pisanie, że społecznie sytuuję się – zarówno ja, jak i moi czytelnicy – na zewnątrz środowisk i ludzi, którzy nadal prowadzą życie, jakie próbuję w tej książce opisać i odtworzyć. Wiem także, że jest bardzo mało prawdopodobne, by ją przeczytali. Rzadko się mówi o środowiskach robotniczych, a kiedy już się mówi, to najczęściej dlatego, że się z nich wyszło, żeby powiedzieć, że się wyszło i że się jest szczęśliwym z tego powodu, co na powrót wprowadza społeczną niepełnoprawność tych, o których się mówi, kiedy chce się o nich mówić, właśnie po to, żeby ujawnić – ale z koniecznym dystansem krytycznym, czyli z oceniającym i osądzającym spojrzeniem – status niepełnoprawności społecznej, do którego bezwzględnie się ich odsyła.

W gruncie rzeczy zgrozę budziła we mnie nie tyle osoba pozwalająca sobie na takie gesty, ile społeczna sceneria, w której te gesty były możliwe. Rzucanie butelkami trwało może tylko kilka minut: zapisało we mnie, jak sądzę, wstręt do tej nędzy, niezgodę na przypisany mi los i ukrytą, ale wciąż żywą ranę, bo zawsze będę nosić w sobie to wspomnienie. Zresztą tego rodzaju epizody nie były rzadkością. Mia-

łem wtedy cztery lub pięć lat, ojciec musiał więc mieć dwadzieścia siedem lub dwadzieścia osiem. Trudno mu było oderwać się od pewnej formy obcowania robotników z sobą (w każdym razie mężczyzn), którą odkrył dopiero w wieku dojrzałym: wieczory i pijaństwa z kolegami, bywanie w knajpach po godzinach pracy. A ponieważ zdarzało mu się przez kilka dni nie wracać, prawdopodobnie nie odmawiał sobie spędzenia nocy w łóżku innej kobiety. Ożenił się w wieku dwudziestu jeden lat, trzy lata później miał już dwoje dzieci. Niewątpliwie potrzebował od czasu do czasu uciec od trudów życia małżeńskiego i ojcostwa, zaznać z opóźnieniem przyjemności wolnego stanu. Wyobrażam sobie, że chciał wreszcie skorzystać z tego, na co w latach dojrzewania nie pozwalała mu jego sytuacja rodzinna i ciążące na nim obowiązki. Od odpowiedzialności za rodzinę jako najstarszy syn przeszedł bezpośrednio do odpowiedzialności za inną rodzinę jako mąż i ojciec. To musiało być wielkie obciążenie. I na pewno trudno mu było pogodzić się z tym, że jego życie będzie odtąd spętane, na zawsze, przez obowiązki głowy rodziny. Wyskoki (negatywna konotacja tego słowa nie oddaje złożoności jego desygnatu) trzeba też rozumieć jako sposób na zaczerpnięcie odrobiny tlenu i przyjemności. Oczywiście, analogiczne zachowanie mojej matki byłoby niemożliwe i nie do pomyślenia – musiała zajmować się dziećmi. Zresztą ojciec nigdy by jej nie pozwolił chodzić do kawiarni, nie mówiąc już o niewracaniu na noc (zabiłby ją, a najpierw rozwaliłby wszystko w domu!).

Dziecko robotnika czuje przynależność klasową we własnym ciele. Kiedy pisałem książkę o rewolucji konserwatywnej, wziąłem z biblioteki kilka tomów Raymonda Arona, ponieważ powołują się na niego – bardzo zresztą logicznie – ideolodzy, którzy w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych próbowali narzucić hegemonię myśli pra-

wicowej we francuskim życiu intelektualnym. Czytając próbki bezbarwnej i nużącej prozy tego napuszonego i powierzchownego profesora, napotkałem zdanie: „Kiedy próbuję sobie przypomnieć swoją »świadomość klasową«, zanim zacząłem studiować socjologię, z trudem mi się to udaje, choć nie sądzę, by przyczyną niewyodrębnienia tego zagadnienia był upływ lat; innymi słowy, nie wydaje mi się dowiedzione, że każdy członek nowoczesnego społeczeństwa ma świadomość przynależności do wyraźnie określonej grupy nazywanej klasą w ramach globalnego społeczeństwa. Obiektywna rzeczywistość warstw społecznych jest niepodważalna, ale rzeczywistość klas świadomych siebie nie jest”29.

Mnie się natomiast wydaje, że niepodważalny jest brak poczucia przynależności klasowej u dzieci z rodzin mieszczańskich. Ci, którzy dominują, nie postrzegają tego, że są wpisani w specyficzny, umiejscowiony świat (tak jak biały nie ma świadomości, że jest biały, a heteroseksualista, że jest heteroseksualistą). Dlatego też słowa Arona są naiwnym wyznaniem uprzywilejowanego, któremu wydaje się, że uprawia socjologię, podczas gdy opisuje jedynie swój status społeczny. Czy spotkałem tego jegomościa? Tylko raz. Z miejsca wzbudził we mnie awersję. W chwili gdy go ujrzałem, zniesmaczyły mnie jego obłudny uśmiech, przesłodzony głos, popisywanie się spokojem i racjonalnością; wszystko to w gruncie rzeczy wyrażało burżujski etos przyzwoitości i ideologicznego umiarkowania (podczas gdy jego pisma cechuje gwałtowność, z pewnością czytelna dla tych, w których jest wymierzona, gdyby zdarzyło im się z nimi zetknąć – wystarczy przeczytać, co pisał o strajkach robotniczych w latach pięćdziesiątych! Mówiło się o jego przenikliwości, ponieważ był antykomunistą, gdy inni zbłądzili, popierając Związek Radziecki. Ależ nie! Był antykomunistą

z nienawiści do ruchu robotniczego, ideologicznym i politycznym obrońcą mieszczańskiego porządku przeciwko wszystkiemu, co mogło wyniknąć z aspiracji i mobilizacji klas ludowych. W gruncie rzeczy jego pióro było bronią najemnika, żołnierza w służbie panujących i ich panowania. Sartre miał po stokroć rację, kiedy go znieważył w maju ’68. W pełni na to zasługiwał. Podziwiajmy wielkość Sartre’a, że ośmielił się zerwać z narzuconymi regułami „dyskusji” akademickiej – zawsze sprzyjają one ortodoksji, która może się opierać na „oczywistości” i „zdrowym rozsądku” przeciwko heterodoksji i myśli krytycznej – kiedy staje się ważne, by „znieważyć znieważających”, jak nas zachęca piękna formuła Jeana Geneta, która powinna być naszą dewizą).

Jeżeli o mnie chodzi, to zawsze głęboko odczuwałem swoją przynależność do pewnej klasy. Co nie znaczy, że do klasy świadomej siebie. Można mieć świadomość przynależności do pewnej klasy, nawet jeśli ta klasa nie jest świadoma siebie jako klasa ani jako „wyraźnie określona grupa”. Do grupy, której realność odczuwa się mimo to w konkretnych sytuacjach życia codziennego. Na przykład w dni wolne od szkoły matka zabierała mnie i brata do ludzi zatrudniających ją jako sprzątaczkę. Podczas gdy ona pracowała, my siedzieliśmy w kuchni i słyszeliśmy, jak gospodyni wydaje jej polecenia, chwali ją lub za coś gani (któregoś dnia powiedziała: „Jestem bardzo rozczarowana, nie można na pani polegać”, i matka przyszła do kuchni we łzach, przestraszyliśmy się, widząc ją w takim stanie. Kiedy o tym myślę, wciąż czuję obrzydzenie – ach, ten ton jej głosu! – do świata, gdzie upokarza się ludzi jakby od niechcenia, i zachowany z tamtych czasów wstręt do stosunków władzy i relacji hierarchicznych). Wyobrażam sobie, że w domu Raymonda Arona była służąca i że w jej obecności

nigdy nie przyszło mu do głowy, że miała ona „świadomość przynależności do pewnej grupy społecznej", która nie była jego grupą. Zapewne uczył się grać w tenisa, kiedy ona prasowała jego koszule i myła posadzkę w łazience na polecenie jego matki, a gdy on szykował się do długoletnich studiów na cenionych kierunkach, jej dzieci, w tym samym wieku, przygotowywały się do pracy w fabryce albo już tam pracowały. Kiedy patrzę na jego fotografie z młodości, widzę na nich świat mieszczański w całym jego samozadowoleniu (niewątpliwie samoświadomym). Nie widział tego? Nawet patrząc wstecz? Ładny mi socjolog!

Kiedy byłem dzieckiem, rodzice przyjaźnili się z pewnym małżeństwem – on pracował w piwnicach winnych, ona była dozorczynią w eleganckiej dzielnicy, w pałacyku znanej rodziny producentów szampana. Mieszkali w stróżówce przy bramie wejściowej. Czasem chodziliśmy do nich w niedzielę na obiad i bawiłem się z ich córką na dziedzińcu przed imponującym budynkiem. Wiedzieliśmy, że nad schodami prowadzącymi na ganek, za drzwiami wejściowymi osłoniętymi szklanym daszkiem istnieje inny świat. Obrazy tego świata były rzadkie i ulotne: nadjeżdżający piękny samochód, osoba ubrana tak jak nikt z ludzi, których znaliśmy... Ale wiedzieliśmy, przedrefleksyjnie, w bezpośrednim zetknięciu ze światem, że jest różnica między „nimi" a „nami", między tymi, którzy mieszkali w tej rezydencji i odwiedzającymi ich ludźmi, a tymi, którzy gnieździli się w dwóch lub trzech izbach stróżówki i przyjaciółmi odwiedzającymi ich w wolne dni, to znaczy moimi rodzicami, moim bratem i mną. Jakże moglibyśmy nie być świadomi faktu istnienia klas społecznych, skoro tak wielka była różnica między dwoma światami, które dzieliło zaledwie kilkadziesiąt metrów? I że my należymy do jednej z nich? Richard Hoggart słusz-

nie podkreśla, że ludzie z klas ludowych nie mają wątpliwości, w jakim żyją środowisku[30]. Trudy życia codziennego przypominają im o tym w każdej chwili, tak jak kontrast z innymi warunkami życia. Jak można nie wiedzieć, kim się jest, kiedy widzi się, jacy są inni i jak bardzo się różnią od nas?

Na początku lat sześćdziesiątych przeprowadziliśmy się do nowo wybudowanego domu komunalnego, gdzie matka wystarała się o mieszkanie. Myślę, że był to piękny przykład budownictwa socjalnego wpisanego w tkankę miejską: trzy czteropiętrowe bloki, jak się wówczas mówiło, w dzielnicy domów jednorodzinnych, położonej między strefą przemysłową i piwnicami wielu producentów szampana (Taittinger, Mumm, Louis Roederer). Mieszkanie składało się z jadalni, kuchni i – nareszcie! – dwóch sypialni, jednej dla rodziców, drugiej dla dzieci. Inną nowością była łazienka. Chodziłem do pobliskiej szkoły podstawowej. A w każdy czwartek na katechezę do kościoła św. Joanny d'Arc. Czy należy w tym widzieć dziwne i paradoksalne przestrzeganie tradycji religijnych w środowiskach ludowych, czy też prosty sposób zajęcia – i pilnowania – dzieci w dni, kiedy nie było szkoły? Zapewne jedno i drugie! Moi rodzice byli niepraktykujący, a nawet antyklerykalni. Ojciec nigdy nie wchodził do kościoła i w czasie uroczystości rodzinnych (chrzciny, śluby, pogrzeby itp.) stał na zewnątrz wraz z innymi mężczyznami, podczas gdy kobiety siedziały w środku. A jednak zadbali o to, żeby nas ochrzcić, a później zapisać na lekcje religii – gdzie ksiądz, jak należy, sadzał sobie chłopców na kolana i głaskał ich po nogach (taką miał reputację w dzielnicy i słyszałem kiedyś, jak ojciec wściekał się na księży i ich obyczaje: „Jak się dowiem, że dotknął któregoś z moich chłopaków, to go zabiję!"). Chodziliśmy więc na lekcje religii aż do „pierwszej komunii", którą przy-

jęliśmy w białej albie i z wielkim drewnianym krzyżem na piersi.

Znalazłem u matki zdjęcia swoje i brata z tego dnia, dość komiczne, z wujkami i ciotkami, kuzynami i kuzynkami, przed domem mojej babki ze strony ojca, gdzie po ceremonii wszyscy spotkali się na uroczystym obiedzie. Praktyki religijne były tu tylko pretekstem albo przyzwoleniem – obrzędy religijne, jakkolwiek absurdalne, stanowiły okazję do bardzo pogańskiego zgromadzenia, pełniły więc funkcję integracyjną w rodzinie, podtrzymując więzi między braćmi i siostrami i tworząc więzi między ich dziećmi – moimi kuzynami i kuzynkami – a jednocześnie potwierdzając społeczny wymiar bycia wśród swoich. Ponieważ nasza zawodowa i kulturowa homogeniczność klasowa była totalna, nie zdarzało się, by ktoś się z niej wyodrębnił od poprzedniego rodzinnego zgromadzenia. Prawdopodobnie to mnie powstrzymało od uczestniczenia później na przykład w weselach moich młodszych braci. Nie byłem w stanie zanurzyć się znowu w tego rodzaju formy obcowania z innymi, nie zniósłbym rytualnych zachowań przy stole, kiedy wszyscy skandują: „Simona, zaśpiewaj!", „René, zaśpiewaj!", a każde z nich ma swoją piosenkę, komiczną lub melodramatyczną, specjalnie na takie okazje, ani powtarzanych co roku tych samych pieprznych kawałów, tych samych tańców, wiecznie tych samych głupstw, tych samych kłótni pod koniec wieczoru, przeradzających się czasem w bójki, kiedy powracały stare spory czy dawne niesnaski, zwykle związane z podejrzeniami o zdradę małżeńską…

Niewiele się zmieniło w społecznej homogeniczności mojej rodziny. Kiedy poznałem dom w Muizon, przyjrzałem się po kolei zdjęciom porozstawianym na meblach i wiszącym na ścianach. Pytałem matkę, kim jest ten czy ów. To była rozszerzona rodzina: dzieci moich braci, kuzynka z mężem, kuzyn z żoną itp. Za każdym razem pytałem:

„Czym się zajmują?”. Odpowiedzi rysowały kartografię klas ludowych dzisiaj: „Pracuje w fabryce X albo Y”, „pracuje w piwnicach winnych”, „jest murarzem”, „jest żandarmem”, „jest na bezrobociu”… Ucieleśnieniem awansu społecznego była któraś z kuzynek pracująca w urzędzie skarbowym albo szwagierka sekretarka. Odeszli daleko od dawnego ubóstwa. Takiego, jakie zaznałem w dzieciństwie – „Nieźle im się powodzi”, „Dobrze zarabia”, precyzowała matka, wymieniwszy zawód tego czy tej, których jej wskazałem. Ale w przestrzeni społecznej zajmowali tę samą pozycję, sytuacja całej mojej konstelacji rodzinnej, jej położenie względem innych klas nie zmieniły się.

Kilkadziesiąt metrów od naszego bloku budowano kaplicę w stylu romańskim, zaprojektowaną przez Léonarda Foujitę, który miał ją ozdobić freskami dla uczczenia swego nawrócenia na chrześcijaństwo kilka lat wcześniej w bazylice św. Remigiusza. Dowiedziałem się o tym znacznie później, u nas w domu nie interesowano się sztuką, tym bardziej chrześcijańską. Zwiedziłem kaplicę dopiero, kiedy zacząłem pisać tę książkę. Zamiłowanie do sztuki to coś, czego człowiek się uczy. Ja się nauczyłem. Żeby wejść do innego świata, do innej klasy społecznej i zdystansować się od tej, z której wyszedłem, musiałem przejść proces niemal pełnej reedukacji. Zainteresowanie sztuką i literaturą łączy się z pozytywną, świadomą bądź nieświadomą, oceną własnej osoby, ponieważ odróżnia nas od tych, którzy nie mają dostępu do kultury, wiąże się z „dystynkcją” (w sensie zajęcia oddalonej pozycji), konstytutywną dla Ja i samooceny, wobec innych – klas „niższych”, „niekulturalnych”. Ileż razy w moim późniejszym życiu, będąc na wystawie, koncercie czy przedstawieniu operowym, mogłem stwierdzić, do jakiego stopnia ludzie oddający się najbardziej „szlachetnym” praktykom kulturalnym wydają się czerpać z tego samoza-

dowolenie i poczucie wyższości, dające się wyczytać w dyskretnym uśmiechu, w ułożeniu ciała, w sposobie mówienia ze znawstwem i afiszowania swojej swobody – wszystko to wyraża społeczną radość z tego, że są tacy, jacy być powinni, że należą do uprzywilejowanego świata ludzi mogących się szczycić korzystaniem ze sztuki „wyrafinowanej". Zawsze mnie to onieśmielało, niemniej próbowałem się do nich upodobnić, zachowywać się w sytuacji estetycznej tak, jakbym urodził się jak oni, przejawiać tę samą co oni dezynwolturę.

Podobnie musiałem na nowo nauczyć się mówić: zapomnieć o błędnych zwrotach i wymowie, o regionalizmach (nie mówić, że jabłko jest „dumne", tylko „kwaśne"), wyzbyć się akcentu z północnowschodniej Francji i ludowej intonacji, przyswoić sobie bardziej wyszukane słownictwo, budować zręczniejsze gramatyczne sekwencje… słowem, stale kontrolować swój język i wymowę. „Mówisz, jakbyś czytał z książki", śmiali się ze mnie w domu, żeby wytknąć mi te nowe maniery i dać do zrozumienia, że dobrze wiedzą, co one znaczą. Później, a nawet jeszcze dziś, musiałem, przeciwnie, bardzo uważać, żeby w kontaktach z tymi, których języka się oduczyłem, nie operować zbyt skomplikowanymi lub nieużywanymi w środowisku ludowym zwrotami (na przykład nie powiem „poszedłem", tylko „byłem"), i starałem się odnaleźć intonacje, słownictwo i wyrażenia, których nie zapomniałem, choć relegowałem je do zakamarków pamięci i prawie nigdy ich nie używam – nie jest to może dwujęzyczność, ale gra na dwóch rejestrach języka, dwóch rejestrach społecznych w zależności od środowiska i sytuacji.

Już po przeprowadzce do nowego mieszkania zacząłem chodzić do „liceum dla chłopców". Muszę ten fakt podkreślić, bo nie było to banalne wydarzenie, tylko prawdziwa rewolucja. W rzeczy samej byłem

pierwszym w rodzinie, który poszedł do szkoły średniej, nawet jeśli zrobiłem tylko pierwszy krok na tej drodze. Miałem jedenaście lat, a mój o dwa lata starszy brat kontynuował naukę w szkole podstawowej. W tamtych czasach współistniały dwie odrębne drogi kształcenia, selekcja szkolna była więc bardziej bezpośrednia i brutalna. Rok później brat poszedł przyuczyć się do zawodu rzeźnika. Nie chciał chodzić do szkoły, nudził się, uważał, że traci czas, i matka, ujrzawszy kiedyś na drzwiach zakładu kartkę z napisem „szukam ucznia", spytała, czy go to interesuje. Powiedział, że tak, weszli razem do środka i sprawa była załatwiona. Wtedy nasze drogi zaczęły się rozchodzić. W rzeczywistości zaczęły się rozchodzić pewnie dużo wcześniej. Niebawem wszystko nas różniło, od sposobu ubierania się i fryzury aż do sposobu mówienia i myślenia. W wieku piętnastu, szesnastu lat on lubił wyłącznie włóczyć się z kolegami, grać w piłkę, podrywać dziewczyny i słuchać Johnny'ego Hallydaya, gdy ja wolałem siedzieć w domu i czytać, a słuchałem Rolling Stonesów albo Françoise Hardy (jej piosenka *Tous les garçons et les filles de mon âge* zdawała się mówić o samotności gejów), potem Barbarę i Léo Ferré albo Boba Dylana, Donovana i Joan Baez, piosenkarzy „intelektualistów". Mój brat nadal ucieleśniał etos ludowy, to, jak się zachowywał i nosił, wiązało go ze światem społecznym, do którego należeliśmy, tymczasem ja budowałem sobie etos licealisty, równie typowy i oddalający mnie od naszego świata (jako szesnastolatek chodziłem w budrysówce, zamszowych butach od Clarksa i miałem długie włosy). Dzielił nas nawet nasz stosunek do polityki: jego zupełnie nie interesowała, podczas gdy ja bardzo wcześnie zacząłem perorować o „walce klas", „rewolucji permanentnej" i „internacjonalizmie proletariackim".

Czułem okropne zażenowanie, kiedy mnie pytano, co robi mój

brat, i zawsze udawało mi się nie powiedzieć prawdy. On z pewnym niedowierzaniem i ironią patrzył na moją przemianę w młodego „intelektualistę" (i w młodego geja również, co oczywiście mu nie umknęło, nawet jeśli jego sarkastyczne uwagi dotyczyły bardziej ogólnego wyglądu i stylu – które on, tak dbały o męskie wartości klas ludowych, postrzegał jako „zniewieściałe" – niż szczególnej seksualności, której zwiastuny i niepokojące wezwania ledwie sam zaczynałem dostrzegać). Mieszkaliśmy wciąż pod jednym dachem, teraz na osiedlu komunalnym na peryferiach miasta, gdzie przeprowadziliśmy się w 1967 roku. Nasze pokoje – ja miałem swój, bo musiałem się uczyć, on z młodszym bratem zajmował drugi, najmłodszy brat spał w sypialni rodziców – dzielił tylko wąski korytarz, ale z każdym dniem oddalaliśmy się coraz bardziej. Każdy podpisywał się obiema rękami pod swoim wyborem czy tym, co wydawało nam się wyborem. Toteż obaj czuliśmy się zakłopotani, z czasem coraz bardziej, naszą postępującą przemianą. On nie miał problemu z naszym światem, nie dystansował się od niego, pasował do zawodów, jakie nam proponowano, i do przyszłości, jaka się przed nami rysowała. Ja wkrótce poczułem własną odmienność, którą fundowały mi nauka w liceum i homoseksualność: miałem zostać kimś innym niż robotnikiem czy rzeźnikiem, do czego byłem społecznie predestynowany. Brat odbył służbę w wojsku, zaraz potem się ożenił (mając dwadzieścia jeden lub dwadzieścia dwa lata), bardzo szybko dorobił się dwójki dzieci… Ja zaś jako osiemnastolatek zapisałem się na uniwersytet, a w wieku dwudziestu lat (czyli wkrótce po bracie) wyprowadziłem się z rodzinnego domu, chciałem mieszkać sam i cieszyć się wolnością, zaś najbardziej na świecie chciałem zostać „zwolniony" z wojska (co się stało kilka lat później, bo wykorzystawszy maksymalny okres „zawieszenia", jak to

nazywano, na okres nauki, przez trzy dni poprzedzające wcielenie do wojska symulowałem zaburzenia wzroku i słuchu, tak że naczelny lekarz koszar w Vincennes spytał mnie: „Czym się pan zajmuje? – Przygotowuję *agrégation*[31] z filozofii. – No to proszę kontynuować, tak będzie lepiej dla wszystkich". Miałem wtedy dwadzieścia pięć lat i z trudem kryłem radość, jaka mnie w tamtej chwili ogarnęła).

4

Przez blisko trzydzieści pięć lat nie widziałem brata, z którym spędziłem dzieciństwo i okres dojrzewania. Teraz, gdy piszę tę książkę, brat mieszka w Belgii i żyje na zasiłku z powodu fizycznej niezdolności do wykonywania swego (i jakiegokolwiek innego) zawodu – zrujnował sobie zdrowie, dźwigając przez całe lata tusze zwierząt. Jeśli nic nas dziś nie łączy, to winien temu, ma się rozumieć, jestem ja, jak to już mówiłem wcześniej.

Byliśmy sobie obcy nawet wtedy, gdy mieszkaliśmy razem, a potem, w ciągu dwóch lub trzech lat po opuszczeniu domu, kiedy spotykaliśmy się z okazji jakiegoś rodzinnego święta, jedyną więzią między nami była wspólna przeszłość i stosunki, jakie utrzymywaliśmy z rodzicami, w jego wypadku ścisłe, w moim luźne.

On zadowalał się wszystkim, od czego ja chciałem uciec, uwielbiał wszystko, co mnie odstręczało. Żeby oddać moje uczucia wobec niego, mógłbym właściwie powtórzyć słowo w słowo to, co John Edgar Wideman pisze o swoim bracie w *Brothers and Keepers*: „Miarą mojego sukcesu był dystans, jaki narzuciłem między nami". Jak to lepiej ująć? Mój brat służył mi poniekąd za punkt odniesienia. To, czego chciałem, streszczało się w słowach: „nie chcę być taki jak on". Zwracając się w myśli do swego brata, Wideman zastanawia się: „Czy by-

łem dla ciebie tak samo obcy jak ty dla mnie?". A czy ja zadawałem sobie to pytanie? Znałem odpowiedź i byłem z niej zadowolony, bo usilnie starałem się stać mu się obcy. Rozpoznaję się jeszcze i w tych słowach Widemana: „Ponieważ byliśmy braćmi, wakacje i rodzinne uroczystości sprowadzały nas do tych samych miejsc w tym samym czasie, ale ja w twojej obecności czułem się źle"[32]. Jeśli o mnie chodzi, wszystko sprawiało, że czułem się źle w takich sytuacjach, podczas gdy mój brat pasował do świata, który już nie był mój, chociaż wciąż jeszcze był. Dla Widemana „porzucenie Pittsburgha, ubóstwa, murzyńskości" i pójście na uniwersytet było wybraną drogą wygnania, więc oczywiście podążanie w przeciwnym kierunku sprawiało mu trudność. Za każdym powrotem do domu rzeczywistość, od której chciał uciec, pozostawała niezmieniona i tym samym z upływem czasu mógł stwierdzać, że jego sukces był coraz większy. A jednak oddalając się od rodziny, miał poczucie winy wobec tych, których zostawił za sobą: „Z poczuciem winy sąsiaduje strach, że odkryję w sobie oznaki ubóstwa i zagrożenia, które widziałem wokół siebie, gdy wracałem do Pittsburgha". Tak, strach przed „tym, że się zarażę i że uciekając, wszędzie zawlokę z sobą truciznę. Strach, że inni odkryją we mnie diabła i odrzucą mnie jak zadżumionego". Myśląc o swoim bracie, dochodzi do prostej konstatacji: „Twój świat. Murzyńskość, która mnie oskarża"[33]. Mógłbym użyć tych samych słów, tych samych zdań w odniesieniu do mojego postrzegania brata w tamtym czasie: twój świat, kultura robotnicza, „kultura biednych", która mnie oskarżała, i bałem się, że w mojej szalonej ucieczce przyklei mi się do skóry. Musiałem egzorcyzmować diabła, wypędzić go z siebie. Albo sprawić, by stał się niewidzialny, żeby nikt nie mógł się domyślić jego obecności. Przez lata nieustannie nad tym pracowałem.

Wystarczy przytoczyć kilka linijek z Widemana dla opisania ciężaru, który dźwigałem wszędzie z sobą w okresie dojrzewania i jeszcze długo później – mówią one o mnie (choć chyba nie muszę precyzować, że zdaję sobie sprawę z ograniczeń takiej transpozycji: jeśli rozpoznaję się w tym, jak Wideman opisuje rozluźnienie swoich związków z rodziną, szczególnie z bratem, a ściślej – przemianę tych związków w rodzaj dystansu i odrzucenia, to oczywiście jego sytuacja znacznie się różni od mojej, ponieważ wyszedłszy z biednej czarnej dzielnicy Pittsburgha, został profesorem uniwersytetu i znanym pisarzem, podczas gdy jego brat, skazany za morderstwo, siedzi dożywotnio w więzieniu. Tę tragiczną historię Wideman próbuje zrozumieć w swojej wspaniałej książce).

Pisarz ten słusznie podkreślał: musiał wybrać i wybrał. Ja też wybrałem. I jak on – wybrałem siebie. Poczucie winy, o którym mówi, dopadało mnie tylko z rzadka. Upajałem się wolnością. Radością, że wymknąłem się przeznaczeniu. Niewiele miejsca pozostawało na wyrzuty sumienia. Nie mam pojęcia, co mój brat myśli dzisiaj o tym wszystkim. Ani co mówi, gdy wypowiada się na ten temat. Na przykład, kiedy po moim występie w telewizji – staram się, żeby były rzadkie – ktoś go pyta, czy jestem z rodziny.

Jakże byłem zdumiony, kiedy dowiedziałem się od matki, że moi dwaj młodsi bracia (o osiem i czternaście lat) uważali, że ich „porzuciłem”, i bardzo cierpieli z tego powodu, jeden podobno do dziś. Nigdy się nie zastanawiałem nad tym, jak przyjmowali moje rosnące, potem zupełne oddalenie. Co czuli? Jak mnie postrzegali? Kim dla nich byłem? Stałem się w ich życiu jakimś widmem. Mówili później o mnie swoim żonom i dzieciom, które nigdy mnie nie spotkały. Wiem od matki, że kiedy jeden z nich się rozwodził, jego żona, która nigdy

mnie nie widziała, rzuciła mu w twarz, obok innych pretensji: „A twój brat Didier to pedał, który porzucił rodzinę". Jak mógłbym powiedzieć, że to fałsz? Czyż nie zawarła w kilku słowach całej prawdy? Mojej prawdy?

Byłem egoistą. Chciałem się ratować i nie byłem skłonny – miałem dwadzieścia lat! – brać pod uwagę szkód, jakie spowoduje moja ucieczka. Moi młodsi bracia przeszli analogiczną ścieżkę edukacji co starszy brat: w wieku jedenastu lat poszli, bo musieli, do gimnazjum (obecnie jedyna ścieżka dla wszystkich uczniów) i opuścili je, gdy tylko mogli, w wieku szesnastu lat, po tym jak jeden z nich przemęczył się w klasie zawodowej liceum technicznego, a drugi w klasie humanistycznej. („Szkoła nie była dla mnie", oświadczył mi niedawno jeden z nich, odpowiadając na pytania, które mu wysłałem mailem w czasie pisania tej książki). Żaden nie doszedł do matury. Pierwszy chciał zostać mechanikiem; dziś sprzedaje samochody na Réunion. Dobrze zarabia, mówi matka. Drugi w wieku siedemnastu lat poszedł do wojska. Już tam pozostał, a ściślej – wstąpił do żandarmerii i dosłużył się nawet jakiegoś stopnia. Oczywiście, obaj głosują na prawicę, po tym jak przez wiele lat, do całkiem niedawna, byli wiernymi wyborcami Frontu Narodowego. Tak więc kiedy ja manifestowałem przeciwko sukcesom wyborczym skrajnej prawicy albo kiedy popierałem imigrantów i „sans papiers"[34], to protestowałem przeciwko własnej rodzinie! Ale mógłbym też odwrócić to zdanie i powiedzieć, że to moja rodzina sprzeciwiła się wszystkiemu, z czym ja się solidaryzowałem, wszystkiemu, czego broniłem, a więc wszystkiemu, czym byłem i co reprezentowałem w ich oczach (paryski inteligent odcięty od realiów życia i ignorujący problemy zwykłych ludzi). To, że moi bracia głosowali na partię budzącą we mnie głęboką odrazę, a w wybo-

rach prezydenckich na kandydata należącego do bardziej klasycznej prawicy (która umiała skaptować ten elektorat), do tego stopnia zakrawa na jakieś socjologiczne fatum, tak bardzo podporządkowane jest prawom społecznym – odnosi się to również do moich wyborów politycznych – że jestem w rozterce. Nie jestem już taki pewien jak wcześniej, co o tym sądzić. Łatwo przekonywać samego siebie, abstrakcyjnie, że nie podamy ręki komuś, kto głosuje za Frontem Narodowym, i nie odezwiemy się do niego słowem… Ale co zrobić, kiedy okazuje się, że chodzi o naszą rodzinę? Co powiedzieć? Co myśleć?

Moi dwaj młodsi bracia wspięli się więc wyżej po drabinie społecznej niż nasi rodzice. Można tu mówić o awansie społecznym, nawet jeśli pozostaje on fundamentalnie związany z pochodzeniem klasowym i przez nie ograniczony, poczynając od własnowolnej deskolaryzacji, a więc też z ograniczonym wyborem zawodów i karier dostępnych dla tych, których system szkolny wyklucza i którym wydaje się, że sami to wykluczenie wybierają.

Stoję zatem teraz wobec pytań: a co, gdybym się nimi interesował? Gdybym im pomógł w nauce? Gdybym spróbował rozbudzić w nich zainteresowanie książkami? Bo dyspozycje do nauki, zamiłowanie do literatury i czytania nie są wszystkim dane, przeciwnie, wiążą się ściśle z warunkami społecznymi i środowiskiem, do którego człowiek należy. I te warunki społeczne skłaniały ich, tak jak prawie wszystkich w tym środowisku, do odmowy, odrzucenia tego, ku czemu mnie popchnął jakiś cud. Czy powinienem był uświadomić sobie, że cud może się powtórzyć i że byłby mniej nieprawdopodobny, skoro już raz się zdarzył jednemu z nas, i że ten – ja! – mógłby przekazać tym, którzy szli za nim, to, czego się sam nauczył, oraz swój głód wiedzy? Ale to by wymagało cierpliwości i czasu, a więc utrzymywania bliskie-

go kontaktu z rodziną. Czy wystarczyłoby to, żeby zneutralizować nieubłaganą logikę selekcji szkolnej? Czy pozwoliłoby pokonać mechanizmy reprodukcji społecznej, do których skuteczności przyczynia się inercja klasowych habitusów? Ani przez chwilę nie byłem „stróżem" swoich braci i trudno mi teraz nie czuć się – choć trochę na to późno – winnym.

Na długo przedtem, nim dopadło mnie „poczucie winy", uważałem się za „cudem uratowanego" z systemu szkolnego, to znaczy bardzo szybko zdałem sobie sprawę, że losy moich trzech braci nie będą identyczne ani analogiczne do moich w tym sensie, że skutki społecznego wyroku wydanego na nas przed naszymi narodzinami uderzyły w nich o wiele gwałtowniej niż we mnie. W innej swojej książce, *Fanonie*, Wideman wspaniale mówi o tej potędze wyroków, której był zawsze świadom, jak też o poczuciu, że jest cudem uratowany, ponieważ udało mu się wymknąć losowi określonemu z góry. Idzie z matką na widzenie z siedzącym w więzieniu bratem. Wie, że sam mógł być tym, który znalazł się za kratami. Zastanawia się, dlaczego nim nie jest i jak zdołał umknąć temu, co wydaje się nieuniknionym losem czarnych nastolatków z biednych dzielnic: „Ilu czarnych w więzieniu, na jak długo, w głowie się mąci od liczb, człowiek buntuje się przeciwko ponuremu prawdopodobieństwu i ewidentnej dysproporcji. Straszna góra nagich danych statystycznych, którym trudno nadać sens, ale czasem wystarczy prosta możliwość, by doznać wstrząsu – nie byłoby nic dziwnego, a nawet nic łatwiejszego, gdybym był moim bratem. Nasze zamienione losy, jego dola dla mnie, moja dla niego. Pamiętam wszystkie wspólne posiłki przy jednym stole, noce latami spędzane pod jednym dachem, ci sami rodzice, ci sami bracia i siostry, ci sami dziadkowie, wujowie, ciotki, kuzyn, kuzynki, chcę powie-

dzieć to, co ujawniają statystyki: nie byłoby nic dziwnego, gdybym to ja siedział w więzieniu". Wideman każe nam przyjąć do wiadomości: niepodważalny fakt: to, że niektórzy – zapewne wielu – wbrew strasznej logice „liczb" oddalają się od dróg „statystycznych", w niczym nie obala, jak nam to wmawia ideologia „osobistej zasługi", socjologicznej prawdy przez statystykę obnażonej. A gdybym poszedł tą samą drogą co moi bracia, to czy byłbym taki jak oni? Głosowałbym na Front Narodowy? Czy ja też buntowałbym się przeciwko „obcym", którzy zalewają nasz kraj i którym „wydaje się, że są u siebie"? Czy tak samo bym reagował, tak samo się uskarżał na to, co uważają za ciągłą agresję ze strony społeczeństwa, państwa, „elit", „możnych", „innych"? Do jakiego „my" bym należał? Jakim „onym" bym się sprzeciwiał? Krótko mówiąc, jaką bym wybrał politykę? Jak bym się buntował wobec porządku świata bądź się z nim godził?

Wideman nie waha się mówić o wojnie przeciwko czarnym (nie jest pierwszy ani jedyny, który tak postrzega społeczeństwo amerykańskie, taki obraz wpisuje się w długą tradycję myśli i doświadczenia). Mówi matce: „Na całym świecie toczy się wojna przeciwko ludziom takim jak my, a rozmównica więzienna to jedno z pól bitewnych". Matka odpowiada, że przesadza, że ona inaczej na to patrzy i że większe znaczenie ma dla niej osobista odpowiedzialność człowieka w przebiegu tych wszystkich dramatów. Ale Wideman broni swego zdania: „Wojna prowadzona przez wroga, którego wielu z nas za wroga nie uważa, totalna wojna prowadzona przez nieubłaganego przeciwnika"[35]. Tę ideę akcentuje w książce, w której refleksja polityczna o podzielonej rasowo Ameryce krzyżuje się z rozmyślaniem nad Frantzem Fanonem, znaczeniem jego dzieła i życia dla świadomości czarnych, samoafirmacji, dumy z siebie, polityki Ja, lub też po prostu

„czarnego gniewu", a więc dla stawiania oporu przeciwnikowi, jego wszechpotędze i wszechobecności. Zresztą brat Widemana we wczesnej młodości, na długo przed aresztowaniem, nosił w kieszeni egzemplarz książki Fanona *Peau noire, masques blancs*, którą obiecywał sobie, że przeczyta: książka może mieć wielkie znaczenie, nawet zanim ją przeczytamy… wystarczy, że wiemy, że liczyła się dla innych, bliskich nam ludzi.

Czy kontynuując przeprowadzoną powyżej transpozycję, można mówić o nieubłaganej wojnie toczonej przez społeczeństwo już w banalnym funkcjonowaniu jego najzwyklejszych mechanizmów, przez burżuazję, klasy panujące, niewidzialnego – albo widzianego aż za dobrze – wroga przeciwko klasom ludowym w ogóle? Wystarczy spojrzeć na statystyki więziennictwa we Francji lub w Europie, żeby się o tym przekonać: „liczby" są wymowne, wskazują na „ponure prawdopodobieństwo", że młodzi ludzie z ubogich dzielnic – zwłaszcza ci, których się definiuje jako „pochodzących z imigracji" – znajdą się za kratami. Nie byłoby przesadą opisanie „osiedli" otaczających dzisiejsze francuskie miasta jako teatru pełzającej wojny domowej – sytuacja tych miejskich gett wystarczająco dobrze pokazuje, jak się traktuje pewne kategorie ludności, jak się je spycha na margines życia społecznego i politycznego, skazuje na ubóstwo, niepewność, brak perspektyw, a rozruchy, które w regularnych odstępach czasu wybuchają na tych „osiedlach", są jedynie nagłą kondensacją mnóstwa drobnych bitew, których wrzawa nigdy nie przycicha.

Chciałbym też jednak dodać, że nie da się inaczej interpretować realiów statystycznych – takich jak systematyczna eliminacja klas ludowych z systemu szkolnego, segregacja i niższość społeczna – na które skazuje je potęga tych mechanizmów. Wiem, że zostanę oskarżony,

że popadam w teorie spiskowe, przypisując instytucjom ukryte funkcje, a nawet złe intencje. To właśnie Bourdieu zarzucał ukutemu przez Althussera pojęciu „aparaty ideologiczne państwa" – skłania ono do myślenia w kategoriach „funkcjonalizmu najgorszego". Aparat, pisze Bourdieu, byłby „machiną piekielną, zaprogramowaną do osiągnięcia określonych celów", i dodaje: „Ta fantasmagoria spisku, pomysł, że jakaś demoniczna wola jest odpowiedzialna za wszystko, co się dzieje w świecie społecznym, ciągle straszy w myśli krytycznej"[36]. Niewątpliwie ma rację! Nie da się zaprzeczyć, że Althusser odsyła nas do starej dramaturgii – a raczej starej logomachii – marksistowskiej, gdzie byty pisane wielką literą walczą z sobą jak na teatralnej scenie (czysto scholastycznej). Wypada jednakowoż podkreślić, że pewne sformułowania Bourdieu są dziwnie bliskie temu, co tak stara się zdezawuować, nawet jeśli chodzi mu nie tyle o wskazanie ukrytej woli, ile „obiektywnych skutków". Na przykład kiedy pisze: „Jaką realną funkcję pełni system nauczania, który funkcjonuje w taki sposób, że eliminuje ze szkoły, na wszystkich etapach nauki, dzieci z klas ludowych i, w mniejszym stopniu, z klas średnich?"[37].

„Realna funkcja"! Oczywista. Niezaprzeczalna. I jak Wideman, który mimo rozsądnych uwag swojej matki nie chce zrezygnować z własnej bezpośredniej percepcji świata, tak i ja widzę w systemie szkolnym, jaki funkcjonuje na naszych oczach, piekielną machinę, nawet jeśli nie zaprogramowaną w tym określonym celu, to przynajmniej zaprogramowaną tak, żeby osiągnąć obiektywny rezultat: odrzucić dzieci z klas ludowych, uwiecznić i uprawomocnić dominację klasową, zróżnicować dostęp do zawodów i pozycji społecznych. Toczy się wojna przeciwko zdominowanym i jednym z pól bitewnych jest szkoła. Nauczyciele starają się, jak umieją. Ale nie mogą nic zrobić, albo mogą

bardzo niewiele, stając naprzeciw bezwzględnych sił porządku społecznego, które działają w ukryciu, a zarazem na oczach wszystkich, i narzucają się z wielką mocą.

Część trzecia

1

Powiedziałem wcześniej, że kiedy byłem dzieckiem, cała moja rodzina była „komunistyczna” w tym sensie, że partia komunistyczna stanowiła dla niej stały punkt odniesienia, zasadę organizującą jej stosunek do polityki. Jak do tego doszło, że głosowanie na prawicę lub skrajną prawicę stało się w tej rodzinie możliwe, ba, prawie naturalne?

Co sprawiło, że tylu ludzi czujących żywiołową niechęć do tych, których w środowisku robotniczym uznawano za wrogów klasowych i z których chętnie szydzono przed ekranem telewizora (co bywa dziwnym, ale skutecznym sposobem konfrontowania się z tym, kim się jest i w co się wierzy), zaczęło głosować na Front Narodowy? Jestem pewien, że tak było w przypadku mojego ojca. Co się takiego stało, że wielu spośród tych ludzi w drugiej turze wyborów przeniosło swoje głosy na kandydatów klasycznej prawicy, niegdyś znienawidzonej (zanim posunęli się do tego, że już w pierwszej turze oddali głos na karykaturalnego przedstawiciela świata interesów, wybranego dzięki nim na prezydenta republiki)? Jaką odpowiedzialność za ten proces ponosi oficjalna lewica? Jaka odpowiedzialność spada na tych, którzy po uznaniu swojego zaangażowania w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych za grzechy młodości, objąwszy ważne urzędy i wysokie stanowiska, usilnie starali się narzucić idee prawicowe i odesłać na śmietnik historii niemal wszystkie kluczowe kwestie, o które troszczyła się lewica i na gruncie których w połowie XIX wieku się

ukonstytuowała: wyzysk, antagonizmy społeczne, miejsce w przestrzeni politycznej dla warstw podporządkowanych? Z dyskursu politycznego i intelektualnego i ze sceny publicznej zniknął nie tylko „ruch robotniczy", jego tradycje i walki, ale też sami robotnicy, ich kultura, warunki życia, aspiracje[38].

W liceum byłem lewicowcem (trockistą), a mój ojciec stale grzmiał przeciwko „studentom", którzy „chcą nam mówić, co trzeba robić, a za dziesięć lat będą nam rozkazywać". Jego nieprzejednana, alergiczna reakcja wydawała mi się wtedy sprzeczna z „historycznymi interesami klasy robotniczej", która pozostawała pod wpływem starej partii komunistycznej, wciąż jeszcze stalinowskiej i dbającej głównie o to, by powstrzymać nieuchronny marsz historii. Ale czyż ojciec nie miał racji? Spójrzmy, kim się stali ci, którzy wieszczyli wojnę domową i upajali się mitologią proletariackiej rewolty! Nadal są tak samo pewni siebie, tak samo zajadli, tyle że dziś, z małymi wyjątkami, potępiają najmniejsze próby protestu ze strony środowisk ludowych. Dotarli na miejsce, które było im społecznie przeznaczone, stali się tacy, jacy mieli się stać, i przez to przemienili się we wrogów tych, za których awangardę się uważali i którym zarzucali tchórzliwość i „zmieszczanienie". Podobno w maju 1968 roku Marcel Jouhandeau na widok maszerujących studentów zawołał do nich: „Wracajcie do domu! Za dwadzieścia lat wszyscy będziecie notariuszami!". Mniej więcej to samo, choć z diametralnie różnych powodów, myślał i czuł mój ojciec. I tak się właśnie stało. Zostali może nie notariuszami, ale niewątpliwie notablami, którzy po przejściu zdumiewających nieraz trajektorii urządzili się politycznie, intelektualnie, osobiście w komforcie istniejącego porządku społecznego i bronią świata takiego, jaki jest, to znaczy takiego, jaki doskonale odpowiada tym, kim są dzisiaj.

W 1981 roku François Mitterrand, przynosząc wreszcie nadzieję na zwycięstwo lewicy, zdołał przeciągnąć na swoją stronę około jednej czwartej elektoratu partii komunistycznej, której kandydat uzyskał jedynie piętnaście procent głosów w pierwszej turze, podczas gdy w wyborach w 1977 roku miał ich jeszcze dwadzieścia–dwadzieścia jeden procent. Tę erozję, wstęp do mającego nadejść załamania, wyjaśnia w dużej mierze niezdolność „partii klasy robotniczej" do właściwej oceny reżimu radzieckiego i zerwania z nim (fakt, że była przezeń szczodrze finansowana). A też jej niezdolność do wzięcia w rachubę nowych ruchów społecznych, jakie się rozwinęły po maju '68. Partia już, delikatnie mówiąc, nie pasowała do woli transformacji społecznej i innowacji politycznej, która doszła do głosu w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych i której zwieńczeniem był w jakiś sposób rok 1981. Zwycięstwo lewicy i powołanie rządu, w którego skład weszli komuniści, bardzo szybko doprowadziły jednak do mocnego rozczarowania środowisk ludowych i ich niezadowolenia z polityków, których obdarzyły zaufaniem, a więc swoimi głosami, i przez których poczuły się zaniedbane i zdradzone. Często słyszałem wtedy zdanie (matka je powtarzała, ilekroć miała okazję ze mną rozmawiać): „Lewica czy prawica – to bez różnicy, wszyscy są tacy sami, i zawsze to my płacimy".

Socjalistyczna lewica weszła na drogę głębokiej transformacji, z każdym rokiem coraz wyraźniejszej, i z podejrzanym entuzjazmem zaczęła ulegać wpływom neokonserwatywnych intelektualistów, którzy pod przykrywką odnowy myśli lewicowej starali się wymazać wszystko, co czyniło lewicę lewicą. W rzeczywistości dokonywała się głęboka zmiana etosu i systemu odniesień. Nie mówiło się już o ucisku i walce z wyzyskiem, lecz o „niezbędnej modernizacji" i potrzebie

„głębokich społecznych przemian", już nie o „stosunkach klasowych", tylko o „życiu razem", nie o kondycji społecznej, lecz o „osobistej odpowiedzialności". Pojęcie dominacji i idea strukturyzującej biegunowości między panującymi a podporządkowanymi znikły z pejzażu politycznego oficjalnej lewicy na korzyść neutralizującej idei „umowy społecznej", „paktu społecznego", w ramach którego wzywano obywateli, określonych jako „równi wobec prawa" („równi"? Cóż za kpina!), by zapomnieli o swoich „partykularnych interesach" (to znaczy zamknęli gębę i pozwolili rządzącym rządzić, jak im się podoba). Jakie były ideologiczne cele tej „filozofii politycznej", szerzonej i wychwalanej od lewa do prawa, w całym polu medialnym, politycznym i intelektualnym (której promotorzy starali się zresztą zatrzeć granicę między prawicą a lewicą, przyciągając lewicę, za jej pozwoleniem, na prawo)? Cele były ledwie skrywane – apoteoza „autonomicznego podmiotu" i położenie kresu myśleniu, które uparcie brało pod uwagę historyczne i społeczne determinizmy. Chodziło o to, by obalić ideę istnienia grup społecznych – „klas" – i w ten sposób uzasadnić demontaż *welfare state* i opieki społecznej w imię koniecznej indywidualizacji (czy dekolektywizacji, desocjalizacji) prawa pracy oraz systemów solidarności i redystrybucji. Te stare gadki i stare projekty, dotychczas prawicowe i obsesyjnie przez prawicę powtarzane, wysuwające na pierwszy plan jednostkową odpowiedzialność przeciwko „kolektywizmowi", przejęła znaczna część lewicy. W gruncie rzeczy sytuację można streścić następująco: partie lewicowe i ich partyjni i państwowi intelektualiści myśleli i mówili teraz językiem rządzących, a nie językiem rządzonych, wypowiadali się w imieniu rządzących (i z nimi), nie zaś w imieniu rządzonych (i z nimi), a więc patrzyli na świat z perspektywy rządzących, pogardliwie i apodyktycznie odrzu-

cając punkt widzenia rządzonych (co odczuwali oni jako przemoc). Co najwyżej w chrześcijańskiej czy filantropijnej wersji tego neokonserwatywnego dyskursu raczono zmienić wczorajszych uciskanych i podporządkowanych (i ich walki) w dzisiejszych „wykluczonych" (i ich domniemaną pasywność) i pochylić się nad nimi jako potencjalnymi, lecz milczącymi adresatami technokratycznych sposobów pomagania „biednym" i „ofiarom" „prekaryzacji" i „dezafiliacji". Było to nic innego niż obłudna i pokrętna strategia intelektualna zmierzająca do anulowania wszelkiego podejścia operującego pojęciami ucisku i walki, odtwarzania i transformacji struktur społecznych, inercji i dynamiki antagonizmów klasowych[39].

Zmiana języka polityki zmieniła percepcję świata społecznego, a więc, performatywnie, sam świat społeczny, ponieważ jest on w dużej mierze wytworem kategorii myślowych, przez które nań patrzymy. Ale usunięcie z języka polityki „klas" i stosunków klasowych, wymazanie ich z kognitywnych kategorii teoretycznych, bynajmniej nie przeszkadza tym, którzy obiektywnie należą do grupy określanej niegdyś słowem „klasa", czuć się zbiorowo porzuconymi przez tych, którzy zalecali im dobrodziejstwa „więzi społecznej", a jednocześnie „konieczną" i pilną deregulację gospodarki oraz równie „konieczną" likwidację państwa opiekuńczego[40]. Wskutek nowego rozdania kart politycznych całe rzesze najbardziej upośledzonych niemal automatycznie zwróciły się więc ku partii, która jako jedyna wydawała się nimi interesować, a w każdym razie proponowała język próbujący przywrócić sens temu, czego doświadczali. I to pomimo faktu, że w instancjach kierowniczych tego ugrupowania nie było ludzi wywodzących się ze środowisk ludowych, inaczej niż w partii komunistycznej, gdzie dbano o dobór działaczy pochodzących ze świata robotni-

czego, w których wyborcy mogli się rozpoznać. Moja matka w końcu przyznała, choć wcześniej temu zaprzeczała, że zdarzyło jej się głosować na Front Narodowy („Tylko raz" – ale nie wiem, czy mogę jej wierzyć – „i jako ostrzeżenie, bo źle się działo", powiedziała, pokonując zażenowanie. Po czym jakoś dziwnie dodała, *à propos* głosu oddanego na Le Pena w pierwszej turze: „Ludzie, którzy na niego głosowali, wcale go nie chcieli. W drugiej turze głosowaliśmy normalnie"[41]).

W odróżnieniu od głosowania na komunistów, do którego głośno się przyznawano i brano za nie odpowiedzialność, oddawanie głosów na skrajną prawicę było ukrywane, a nawet wypierano się go „na zewnątrz" (ja byłem „na zewnątrz" w oczach mojej rodziny), mimo to jednak decydowano się na ten krok. W pierwszym przypadku ludzie z dumą afirmowali swoją tożsamość klasową i ustanawiali ją politycznym gestem poparcia dla „partii robotniczej", w drugim – milcząco bronili tego, co pozostało z tej tożsamości obecnie ignorowanej, jeśli nie pogardzanej przez prominentów lewicy zinstytucjonalizowanej, absolwentów École Nationale d'Administration (ENA) i innych mieszczańskich uczelni władzy technokratycznej, to znaczy miejsc, gdzie się produkuje i szerzy „panującą ideologię", w dużym stopniu transpolityczną (nie dość się podkreśla udział kół „nowej" lewicy – często chrześcijańskiej – w wypracowaniu panującej prawicowej ideologii. Nic zatem dziwnego, że były przywódca partii socjalistycznej – z północy Francji, więc innego pochodzenia społecznego i o innej kulturze politycznej – podczas kampanii prezydenckiej w 2002 roku zechciał przypomnieć swoim przyjaciołom, że słowo „robotnik" nie jest „obraźliwe"). Jakkolwiek to się może wydawać paradoksalne, jestem przekonany, że głosowanie na Front Narodowy powinno się interpre-

tować jako ostatnią deskę ratunku dla klas ludowych, chcących zachować swoją zbiorową tożsamość, a przynajmniej godność, w ich odczuciu jak zawsze podeptaną, tym razem przez tych, którzy ich niegdyś reprezentowali i bronili. Poczucie godności jest kruche i niepewne, potrzebuje znaków potwierdzenia. Przede wszystkim nie możemy odnosić wrażenia, że ma się nas za nic albo traktuje się nas jak zwykłe dane z tablic statystycznych czy ksiąg rachunkowych, to znaczy jak milczące obiekty decyzji politycznych. Jeżeli ci, których darzyliśmy pewnym zaufaniem, już na nie nie zasługują, przenosimy zaufanie na innych i, zależnie od okoliczności, zwracamy się ku nowym przedstawicielom[42].

Więc czyja to wina, że afirmacja własnej tożsamości przybrała taki kształt? Że znaczenie zachowanego w ten sposób czy odbudowanego „my" zmieniło się i odnosi się raczej do „Francuzów" przeciwstawionych „obcym" niż do „robotników" przeciwstawionych „burżuazji", albo też, mówiąc precyzyjniej, że opozycja między „robotnikami" i „burżujami", utrzymująca się w postaci opozycji między „tymi na dole" i „tymi na górze" (to jednak nie jest to samo i nie ma takich samych skutków politycznych), nabrała wymiaru narodowego i rasowego, przy czym ci na górze są postrzegani jako sprzyjający imigracji, którą się obarcza odpowiedzialnością za całe zło, a ci na dole jako cierpiący z jej powodu w życiu codziennym?

Można zaryzykować stwierdzenie, że głosowanie na komunistów było pozytywną afirmacją siebie, a głosowanie na Front Narodowy afirmacją negatywną (stosunek do struktur partyjnych, rzeczników, spójności dyskursu politycznego i jego zbieżności z tożsamością klasową itp. był bardzo silny, a nawet decydujący w pierwszym przypadku, natomiast niemal nieistniejący lub drugorzędny w drugim). W

obu jednak wypadkach za sprawą karty wyborczej, indywidualnie, ale też zbiorowo wrzuconej do urny, wynik wyborów miał być, i faktycznie stawał się, publiczną manifestacją grupy, która chciała, by usłyszano jej głos. Wokół partii komunistycznej organizował się zbiorowy głos wyborczy świadomej siebie grupy, zakotwiczonej zarówno w obiektywnych warunkach życia, jak i w tradycji politycznej. Dołączały do niej inne grupy społeczne, których ogląd świata bądź roszczenia mogły łączyć się trwale lub tymczasowo z roszczeniami „klasy robotniczej" manifestującej się jako podmiot-klasa. Wydawało się, że wymazanie z dyskursu politycznego lewicy idei skonfliktowanych z sobą grup społecznych (a nawet zastąpienie strukturyzującej afirmacji konfliktowości społecznej, wymagającej poparcia żądań robotników, uznaniem ruchów społecznych za przeżytek – potępiano je jako „anachronizm", a wraz z nimi, oczywiście, tych, którzy nadal je popierali – lub oznakę rozpadu więzi społecznej, której odbudowa byłaby zadaniem rządzących), pozbawiło tych, którzy głosowali razem, możliwości myślenia o sobie jako o grupie scementowanej wspólnymi interesami i codziennymi troskami. Sprowadzono ich do indywidualizacji ich opinii i pozbawiono te opinie ciężaru gatunkowego, jaki mogły mieć niegdyś, skazując ich tym samym na bezsilność. Tyle że ta bezsilność przemieniła się we wściekłość. Rezultat był do przewidzenia: grupa zreformowała się inaczej i zdekonstruowana przez polityczny dyskurs lewicy klasa społeczna znalazła nowy sposób, żeby się zorganizować i wyartykułować swój punkt widzenia. Zaproponowana przez Sartre'a piękna analiza głosowania i okresów wyborczych jako procesu indywidualizacji, a więc depolityzacji opinii (sytuacja „serialności") – w opozycji do zbiorowego i politycznego formowania się myśli w ramach jakiegoś ruchu czy mobilizacji („grupa") – pokazuje tutaj

swoje ograniczenia[43]. Sartre podaje uderzający przykład: robotnicy, którzy uczestniczyli w wielkich strajkach w maju 1968 roku, miesiąc później uratowali reżim gaullistowski, głosując na jego kandydatów. Nie powinniśmy jednak zapominać, że akt wyborczy, pozornie z gruntu indywidualny, można też przeżywać jako zbiorową mobilizację, akcję prowadzoną wespół z innymi. W tym sensie narusza on samą zasadę „powszechnego prawa wyborczego", w którym kumulacja indywidualnych głosów ma być wyrazem „woli powszechnej", górującej nad wolą poszczególnych jednostek. W sytuacji, którą przywołałem (głosowanie na komunistów lub głosowanie na Front Narodowy), dzieje się coś odwrotnego: to wojna klasowa prowadzona za pośrednictwem karty wyborczej, powtarzające się przy każdym głosowaniu starcie, w którym klasa społeczna – lub jej część – stara się zamanifestować swoją obecność, ustanowić stosunek sił. Merleau-Ponty zauważył, że „ludzie uczestniczą w wyborach w sytuacji stabilności, poza wykonywanym zawodem i poza życiem" – to znaczy głosują wedle logiki abstrakcyjnej i indywidualizującej – ale podkreślał, że „głosujemy impulsywnie": „Każdy odrzuca wybór innych"[44]. Daleka od szukania współpracy przy zdefiniowaniu przez wszystkich dla wszystkich tego, czym byłaby „wola powszechna" ludu, daleka od dążenia do konsensu lub wyłonienia większości, której mniejszość byłaby gotowa się podporządkować, klasa robotnicza lub jej część (jak zresztą każda klasa – widać to po reakcjach burżuazji, ilekroć lewica dochodzi do władzy) przeciwnie, podważa roszczenia większości elektoralnej do reprezentowania „powszechnego" punktu widzenia, przypominając, że punkt widzenia owej „większości" jest punktem widzenia antagonistycznej wobec niej grupy, broniącej swoich interesów przeciwko jej interesom. W przypadku głosowania na Front Narodowy

proces politycznego budowania siebie dokonał się przez alians – przynajmniej w okresach wyborczych – z warstwami społecznymi niegdyś uważanymi za „wrogie". Głównym efektem zniknięcia „klasy robotniczej" i robotników z dyskursu politycznego był więc rozpad dawnych przymierzy świata robotniczego z pewnymi grupami społecznymi (pracownikami sektora publicznego, nauczycielami itp.) pod egidą tego, co stanowiło „lewicę", i powstanie nowego „historycznego bloku", że użyję wyrażenia Gramsciego, łączącego szerokie frakcje wyborcze od osłabionych i sprekaryzowanych warstw ludowych po pracowników handlu i zamożnych emerytów z południa Francji, a nawet po faszyzujących wojskowych i stare tradycjonalistyczne rodziny katolickie, czyli blok zakotwiczony w dużej mierze na prawicy czy wręcz ultraprawicy[45]. Ale w danym momencie był to zapewne warunek, by ich głos się liczył, tym bardziej że miał zaważyć przeciwko sprawującej władzę lewicy, a dokładniej przeciwko władzy, którą ucieleśniały partie lewicowe. Tak, ten gest był postrzegany jako jedyne wyjście, jakie pozostało. Tyle że oczywiście wchodząc w nowe sojusze, w nowe konfiguracje polityczne, grupa ta – składająca się jedynie z części dawnej grupy zmobilizowanych w głosowaniu na komunistów – przestała być taka, jaka była przedtem. Ci, którzy ją stanowili, zupełnie inaczej już myśleli o sobie, swoich interesach i swoim stosunku do życia społecznego i politycznego.

Głosowanie na Front Narodowy dla znacznej części jego wyborców nie było tym samym co głosowanie wcześniej na partię komunistyczną – miało charakter zastępczy, prowizoryczny, a powierzenie swojego głosu nowym rzecznikom na scenie politycznej nie było oparte na tak solidnych i jednoznacznych podstawach jak niegdyś. Głosując na partię komunistyczną, jednostki przekraczały to, czym były z osobna,

jako elementy serii, a powstała w ten sposób opinia zbiorowa, tyleż kształtowana, co wyrażana za pośrednictwem partii, bynajmniej nie stanowiła odbicia rozmaitych opinii poszczególnych wyborców. Tymczasem głosując na Front Narodowy, jednostki pozostają tym, kim są, a opinia, jaką tworzą, jest jedynie sumą ich spontanicznych przesądów, skaptowanych przez dyskurs partyjny, który nadaje im formę, scalając je w jeden spójny program polityczny. I nawet jeśli ci, którzy za nim głosują, nie podpisują się pod całością tego programu, to taka powierzona partii siła pozwala mniemać, że jej wyborcy popierają partyjny dyskurs bez zastrzeżeń.

Można by rzec, że chodzi o zbiorowość głęboko naznaczoną serialnością, ponieważ dominują w niej spontaniczne odruchy, opinie podzielane, lecz raczej przejęte od innych niż wspólnie uzgodnione i wypracowane w praktycznym działaniu – bardziej wyalienowane wyobrażenie (potępić obcych) niż upolityczniona koncepcja (walczyć z władzą). Ale ta „zbiorowość" konstytuuje się mimo wszystko jako „grupa" za sprawą głosowania na partię, która, za zgodą głosujących, instrumentalizuje środek wyrazu wybrany i użyty przez tych, którzy pragnęli, aby ich głos był słyszalny[46].

Wypada stwierdzić, że głosowanie najczęściej jest wyrazem tylko częściowej, pośredniej zgody na dyskurs czy program partii lub kandydata, na którego się głosuje. Kiedy zwróciłem matce uwagę, że głosując za Le Penem, poparła partię, która walczy przeciwko prawu do aborcji, a wiedziałem, że miała za sobą skrobanki, odparła: „To nie ma nic do rzeczy, nie dlatego na niego głosowałam". Jak w takim razie wybiera się te elementy, które bierze się w rachubę i które przesądzają o decyzji, i te, które z rozmysłem się od siebie odsuwa? Na pewno istota sprawy polega na tym, żeby czuć się reprezentowanym indy-

widualnie i zbiorowo, choćby w sposób niepełny, niedoskonały, to znaczy czuć się popieranym przez tych, których się popiera, i żeby gest wyborczy, to znaczy nasze świadome działanie, dawał nam poczucie, że istniejemy i liczymy się w życiu politycznym.

Te dwie antagonistyczne wizje polityczne (jedna wyrażająca się w głosowaniu na komunistów, druga w głosowaniu na Front Narodowy), dwie możliwości skonstruowania siebie jako podmiotu polityki, opierają się na różnych kategoriach postrzegania i dzielenia świata społecznego (które mogą zresztą współistnieć w jednej osobie, w zależności od czasu, miejsca czy struktur życia codziennego, w jakim jesteśmy zanurzeni: czyli na przykład od tego, czy w danej fabryce w trosce o zachowanie zatrudnienia dominuje solidarność czy też konkurencyjność, czy czujemy przynależność do nieformalnej sieci rodziców uczniów, którzy odbierają dzieci po szkole, czy też jesteśmy zdesperowani trudnościami życia w naszej dzielnicy). Te przeciwstawne, a w każdym razie rozbieżne sposoby wydzielania rzeczywistości społecznej i próby wpływania na politykę rządzących nie zawsze się wykluczają. Dlatego jakkolwiek trwałe i zbijające z tropu byłyby sojusze, do jakich doszło w elektoracie Frontu Narodowego, wolno mniemać, że część – tylko część – tych, którzy głosowali na jego kandydatów, w bliższej lub dalszej przyszłości zacznie oddawać głosy na skrajnie lewicowego kandydata. Nie znaczy to, że należy stawiać na jednej płaszczyźnie skrajną lewicę i skrajną prawicę, do czego skorzy są ci, którzy bronią swego monopolu na definiowanie jedynej uprawnionej polityki, systematycznie nazywając „populizmem" każdy punkt widzenia i każdą afirmację siebie niezgodne z ich definicją. Wysuwane przez nich oskarżenie odsyła bowiem jedynie do ich niezrozumienia – klasowego – tego, co uważają za „irracjonalność" ludu, gdy nie zga-

dza się on poddać ich „rozumowi” i ich „mądrości”. Ale mobilizacja pewnej grupy – świata robotniczego i klas ludowych – za sprawą głosowania mogłaby przesunąć się radykalnie na politycznej szachownicy i skrystalizować w postaci innego „bloku historycznego” z innymi odłamami społeczeństwa, a wtedy zmieniłaby się sytuacja globalna (wewnętrzna i międzynarodowa). Zapewne wiele musi się zdarzyć, żeby taka reorganizacja nastąpiła – strajki, mobilizacje itp. – bo człowiekowi niełatwo jest odrzucić przynależność polityczną, w której mentalnie od dawna się zadomowił (nawet jeśli w sposób niestały i niepewny) – i nie tworzy on sobie z dnia na dzień nowej przynależności, to znaczy nowego stosunku do siebie i innych, nowego spojrzenia na świat, nowych poglądów na życie.

2

Zdaję sobie sprawę, że dyskurs i sukces Frontu Narodowego pod wieloma względami spotkały się z dobrym przyjęciem w klasach ludowych dlatego, że odpowiadały nastrojom klasy robotniczej w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Gdyby ktoś chciał wysnuć jakiś program polityczny z tego, co się wtedy mówiło w mojej rodzinie, to mimo że głosowała na lewicę, nie byłby on odległy od tego, co w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych zaproponowała ta skrajnie prawicowa partia – chęć wydalenia imigrantów i wprowadzenie „preferencji narodowej” w zatrudnieniu i świadczeniach społecznych, represyjne zaostrzenie polityki karnej, przywiązanie do zasady kary śmierci i bardzo szerokie stosowanie tej zasady, możliwość opuszczenia systemu szkolnego w wieku czternastu lat itp. Przejęcie przez skrajną prawicę dawnego elektoratu komunistycznego (albo młodszych wyborców, którzy z miejsca zagłosowali na Front Narodowy,

gdyż wydaje się, że dzieci robotników robiły to łatwiej i bardziej systematycznie niż ich rodzice[47]) umożliwił lub ułatwił głęboki rasizm cechujący białe środowiska robotnicze i ludowe. Popularne w latach dziewięćdziesiątych, wymierzone przeciwko rodzinom z Maghrebu opinie w rodzaju: „Zalewają nas, nie jesteśmy u siebie", „Pieniądze są tylko dla nich, żyją ze świadczeń społecznych i nic dla nas nie zostaje" i tak dalej, *ad nauseam*, były poprzedzone niemal trzema dekadami radykalnie wrogiego postrzegania robotników przybyłych z Maghrebu, wrogich wobec nich wypowiedzi i zachowań[48]. Ta wrogość była widoczna już podczas wojny w Algierii („Jak chcą niepodległości, to niech zostaną u siebie") i po zdobyciu niepodległości („Chcieli niepodległości, no to ją mają! Niech teraz wracają do siebie"), ale wzrosła w dwójnasób w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych. Pogarda Francuzów wyrażała się szczególnie w systematycznym zwracaniu się do imigrantów per „ty". Mówiąc o nich, nie nazywano ich inaczej niż „kozły", „szczury" itp. W tamtych czasach byli to głównie samotni mężczyźni, żyjący w przeznaczonych dla nich hotelach robotniczych lub w obskurnych noclegowniach, gdzie handlarze snu zarabiali pieniądze, narzucając im poniżające warunki. Masowy napływ nowej generacji imigrantów, ale też zawiązanie się rodzin i narodziny dzieci, zmieniły sytuację – ludność obcego pochodzenia zamieszkała na nowo wybudowanych osiedlach socjalnych, dotychczas zajmowanych przez Francuzów bądź imigrantów z krajów europejskich. Kiedy w połowie lat sześćdziesiątych moi rodzice dostali mieszkanie w tanim budownictwie na peryferiach miasta, gdzie mieszkałem od trzynastego do dwudziestego roku życia, wszyscy nasi sąsiedzi byli biali. Pod koniec lat siedemdziesiątych – już od dawna nie było mnie w domu – wprowadziła się tam ludność z Maghrebu, która niebawem

zdominowała całą dzielnicę. Wskutek tych zmian odruchy rasistowskie, od zawsze obecne w codziennych rozmowach, jeszcze się nasiliły. Ale tak jakby chodziło o dwa poziomy świadomości, które tylko z rzadka z sobą współbrzmiały, nie miało to wpływu na przemyślane wybory polityczne: głosowanie na partię – „Partię" – która zwalczała wojnę w Algierii, przynależność do związku zawodowego – CGT[49] – który oficjalnie potępiał rasizm, czy bardziej ogólnie na postrzeganie siebie jako robotnika lewicowca[50].

Głosując na lewicę, faktycznie głosowało się w jakiś sposób przeciwko tego typu spontanicznym odruchom, a więc przeciwko jakiejś części samego siebie. Uczucia rasistowskie były niewątpliwie silne, zresztą partia komunistyczna przy wielu okazjach nie wahała się im obrzydliwie schlebiać. Nie były one jednak głównym przedmiotem politycznego zainteresowania. Mało tego, w kręgu szerszym niż najbliższa rodzina ludzie czuli się niekiedy zobligowani do tego, by się z nich tłumaczyć. Nierzadko słyszało się: „Nigdy nie byłem rasistą..." albo „Co nie znaczy, że jestem rasistą", albo: „Wśród nich też są porządni ludzie, jak wszędzie...", i ktoś podawał przykład takiego czy innego „chłopaka" z fabryki itd. Trzeba było czasu, żeby te codzienne przejawy zwykłego rasizmu przyjęły formę ideologii – za sprawą zorganizowanego dyskursu, który do nich zachęcał i nadawał im sens na scenie politycznej – i aby stały się dominującym sposobem postrzegania świata społecznego.

Ponieważ moi rodzice nie mogli znieść dłużej nowego otoczenia w dzielnicy, postanowili przenieść się z mieszkania w bloku na parcelę w Muizon, żeby uciec od tego, co uważali za brutalne wtargnięcie w świat, który do nich należał i z którego czuli się stopniowo wywłaszczani. Matka najpierw skarżyła się na „chmary" dzieci nowo przyby-

łych, które sikały i robiły kupy na schodach, a dorastając, przemieniły nasze osiedle w królestwo drobnej przestępczości, gdzie panował klimat zagrożenia i strachu. Oburzała się na to, że dewastują budynek, klatkę schodową, drzwi piwnic i skrzynek pocztowych, z których zbyt często znikały listy i gazety – ledwie je zreperowano, zaraz znów były niszczone. Nie mówiąc już o uszkodzonych samochodach na ulicy: rozbite lusterka, porysowany lakier… Nie mogła znieść ciągłego hałasu i zapachów innej kuchni ani ryku barana zarzynanego w łazience mieszkania nad nami w święto ofiarowania. Czy jej opowieści były prawdziwe czy zmyślone? Zapewne po trochu i jedno, i drugie. Nie mogę o tym rozsądzać, ponieważ już z nią nie mieszkałem ani jej nie odwiedzałem. Kiedy mówiłem jej przez telefon – rzadko opowiadała o czymś innym – że przesadza, denerwowała się: „Widać, że u ciebie tego nie ma. W dzielnicy, gdzie mieszkasz, tego nie znacie". Cóż mogłem na to powiedzieć? Niemniej zastanawiam się, jak się zrodził język, który przeistoczył problemy z sąsiadami – wierzę, że dotkliwe – w koncepcję świata i w system myśli politycznej. W jakiej historii był zakorzeniony? Z jakich społecznych głębin się wyłonił? W wyniku jakich nowych sposobów formowania się podmiotowości politycznej okrzepł i skonkretyzował się w postaci głosowania na partię skrajnie prawicową i na typ przywódcy, które wcześniej budziły wyłącznie spontaniczną wściekłość? Gdy tylko zostały uprawomocnione i znalazły odbicie w przestrzeni polityczno-medialnej, te spontaniczne kategorie postrzegania i dokonywania podziałów („Francuzi" przeciwstawieni „obcym") stały się coraz bardziej „oczywiste" i z każdym dniem zajmowały coraz więcej miejsca w codziennych rozmowach w gronie bliskiej lub dalszej rodziny, w sklepie, na ulicy, w fabryce… W środowiskach społecznych i politycznych, w których niegdyś dominowała

partia komunistyczna, nastąpiła krystalizacja uczuć rasistowskich i doszło do wyraźnego zwrotu ku ofercie politycznej, która, podając się za echo głosu ludu i uczuć narodowych, w rzeczywistości je uformowała, podsuwając spójne dyskursywne ramy i społeczną legitymację dla istniejących już wcześniej złych odruchów i resentymentów. „Zdrowy rozsądek" francuskich klas ludowych uległ głębokiej przemianie, jego głównym elementem stało się „bycie Francuzem", które zastąpiło bycie „robotnikiem" czy człowiekiem „lewicy".

Moja rodzina mogłaby być modelem zwyczajowego rasizmu środowisk ludowych w latach sześćdziesiątych i jego zaostrzenia w następnych dekadach. Stale używano (matka nadal używa) pejoratywnego i obraźliwego słownictwa wobec robotników przybyłych samotnie z Afryki Północnej, wobec rodzin, które do nich przyjechały lub utworzyły się na miejscu, i wobec ich dzieci urodzonych we Francji, a więc będących Francuzami, lecz postrzeganych również jako „imigranci", a przynajmniej „obcy". Te obraźliwe słowa pojawiały się co rusz, za każdym razem wymawiane tonem potęgującym ich wrogość: „ciapaci", „Arabusy", „czarnuchy"... Ponieważ jako nastolatek byłem bardzo smagły, matka powtarzała mi ciągle: „Wyglądasz jak Arabus", „Z daleka wzięłam cię za czarnucha". Zdaję sobie sprawę, że odraza, którą wtedy czułem do mego środowiska, miała związek z konsternacją, a nawet obrzydzeniem, jakie budziły we mnie tego rodzaju epitety powtarzane codziennie wiele razy. Niedawno zaprosiłem matkę na weekend do Paryża. Stale używała tego słownictwa, z którym dość rzadko mam do czynienia, bo specjalnie ułożyłem swoje życie tak, żeby się z nim nie spotykać: ciapaci, czarnuchy, żółtki... Gdy rozmawialiśmy o dzielnicy Barbès, gdzie kiedyś mieszkała jej matka – obecnie zamieszkanej niemal wyłącznie przez ludność pochodzenia afry-

kańskiego – powiedziała, że nie chciałaby tam mieszkać, bo „u nich nie jest tak jak u nas". Tłumiąc irytację, próbowałem argumentować: „Ależ mamo, Barbès to dzielnica Paryża, to u nas". „No, może, ja tam wiem, co mam na myśli…". Na co mruknąłem tylko: „A ja nie", i pomyślałem, że „powrót do Reims", o którym już zacząłem pisać, nie będzie łatwy i że taka mentalna i społeczna wyprawa może się nawet okazać niewykonalna. Jednak po namyśle zaczynam podejrzewać, że rasizm mojej matki i jadowita pogarda, jaką zawsze żywiła (ona, córka imigranta!) do robotników – imigrantów w ogóle, a „Arabów" w szczególności – była dla niej, należącej do grupy społecznej, której stale wszystko przypominało o jej gorszości, sposobem, żeby poczuć się kimś lepszym niż ludzie jeszcze bardziej poniżeni. Sposobem dowartościowania samej siebie przez dewaloryzację innych, to znaczy sposobem zaistnienia we własnych oczach.

Już w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych moi rodzice, zwłaszcza matka, mówiąc „my" i „oni", mieli na myśli dwojakiego rodzaju podział: klasowy (bogaci i biedni) oraz etniczny („Francuzi" i „obcy"). Akcent mógł padać na jedną lub drugą kategorię, zależnie od okoliczności politycznych i społecznych. Wielkie strajki w maju '68 zjednoczyły „pracujących" niezależnie od ich pochodzenia przeciwko „pracodawcom". Wznoszono piękne hasło: „Pracownicy francuscy i imigranci – ten sam szef, ta sama walka". Później, podczas mniejszych czy lokalnych strajków, nadal patrzono na to podobnie (w takich sytuacjach granica przebiega między strajkującymi i „tymi, co stoją po stronie pracodawcy", „łamistrajkami"). Sartre słusznie podkreślał, że przed strajkiem robotnik francuski jest spontanicznie rasistowski, nieufny wobec imigrantów, ale gdy dochodzi do akcji strajkowej, te złe uczucia znikają i dominuje solidarność (choćby częścio-

wo i przez jakiś czas). Podział rasistowski zastępuje zatem podział klasowy w dużej mierze wskutek braku mobilizacji lub niepostrzegania siebie jako członka grupy społecznej zmobilizowanej i solidarnej, jako że grupa gotowa do mobilizacji mentalnie zawsze jest zmobilizowana. A więc teraz grupa, która na skutek działań lewicy przestała siebie postrzegać jako zmobilizowaną, odbudowuje się wokół innej zasady, tym razem narodowej; na afirmacji siebie jako „uprawnionych" do zajmowania terytorium, z którego czuje się wywłaszczona i wygnana. Dzielnica, w której się mieszka, zastępuje miejsce pracy i kondycję społeczną w zdefiniowaniu samego siebie i swojego stosunku do innych. I bardziej ogólnie, wokół zasady samoafirmacji jako pana i naturalnego posiadacza kraju, pragnącego być wyłącznym beneficjentem praw przysługujących jego obywatelom. Idea, że „inni" mogą korzystać z tych praw – jakże niewielkich! – staje się nie do zniesienia, gdy okazuje się, że trzeba się nimi dzielić, a więc zmniejszy się część przypadająca każdemu. Samoafirmacja dokonuje się przeciwko tym, którym odmawia się jakiejkolwiek uprawnionej przynależności do „narodu" i którym chce się odmówić praw, by je zachować dla siebie w chwili, gdy są one kwestionowane przez władzę i tych, którzy przemawiają w jej imieniu.

Należałoby wszakże przeprowadzić głębszą analizę i zastanowić się, czy próbując tłumaczyć, dlaczego w takim czy innym momencie klasy ludowe głosują na prawicę, nie zakładamy – nie kwestionując nigdy tego założenia – że byłoby naturalne, gdyby głosowały na lewicę, i to pomimo faktu, że nie zawsze tak było i że nigdy tak nie jest w zupełności. W końcu nawet wtedy, gdy partia komunistyczna odnosiła sukcesy w wyborach jako „partia klasy robotniczej", głosowało na nią jedynie trzydzieści procent robotników, a tyle samo, jeśli nie więcej,

oddawało swój głos na kandydatów prawicy co na kandydatów całej lewicy. To dotyczy nie tylko wyborów. Nawet wspólnie podejmowane akcje robotnicze i ludowe bywały w toku historii zakotwiczone na prawicy i odrzucały lewicowe wartości: na przykład ruch „żółtych związkowców" na początku XX wieku czy rozruchy rasistowskie na południu Francji w tym samym okresie albo strajki przeciwko zatrudnianiu robotników cudzoziemców…[51] Wielu teoretyków lewicy od dawna próbowało rozszyfrować te zjawiska: pomyślmy na przykład o Gramscim, który w *Listach z więzienia* zastanawia się, dlaczego po pierwszej wojnie światowej, kiedy wydawało się, że warunki we Włoszech sprzyjają wybuchowi proletariackiej rewolucji socjalistycznej, nie doszło do niej, a właściwie doszło, tyle że w formie rewolucji faszystowskiej, czy o Wilhelmie Reichu, który w *Psychologii mas wobec faszyzmu* z 1933 roku próbuje analizować procesy psychologiczne, jakie skłoniły klasy ludowe do poparcia faszyzmu. Pozornie oczywisty związek między „klasą robotniczą" a lewicą może się okazać wcale nie taki naturalny, jak byśmy chcieli wierzyć; wynika on raczej z pewnego wyobrażenia, zbudowanego historycznie przez teorie (na przykład marksizm), które wzięły górę nad innymi konkurencyjnymi teoriami i ukształtowały naszą percepcję świata społecznego i nasze kategorie polityczne[52].

Moi rodzice, tak samo jak inni członkowie rodziny z ich pokolenia, uważali się za lewicę („My jesteśmy lewica…", słyszałem często w kręgu rodzinnym, jakby inny wybór był nie do pomyślenia), zanim zagłosowali na skrajną prawicę (niesystematycznie). Moi bracia oraz niektórzy inni członkowie mojej rodziny z ich generacji deklarują się jako prawicowcy – przez lata głosowali na skrajną prawicę – i nawet nie rozumieją, że to może dziwić: gdy tylko osiągnęli wiek wyborczy,

głosowali przeciwko lewicy. Regiony robotnicze, niegdyś bastiony lewicy, a zwłaszcza partii komunistycznej, zapewniały i nadal zapewniają skrajnej prawicy znaczącą liczbę wyborców. Poważnie się obawiam, że intelektualiści narażają się na zderzenie z dotkliwym *dementi* i okrutnym rozczarowaniem: przejawiając w ten sposób swój etnocentryzm klasowy, projektują własne myślenie na tych, w których imieniu mówią, i sądząc, że są uważni na ich słowa, upajają się „wiedzą wrodzoną" klas ludowych – z tym większym entuzjazmem, że nigdy w życiu nie zetknęli się z kimś, kto do nich należy, chyba że w tekstach z XIX wieku. Jeśli lewica chce zrozumieć zjawiska, które prowadzą do jej ruiny, i mieć nadzieję, że się im kiedyś przeciwstawi, musi uwolnić się od tej właśnie mitologii i od mistyfikacji, przy jakich niektórzy z uporem trwają (żeby ich oklaskiwano jako nowych radykałów), oraz od wspomnianych wyżej neokonserwatywnych ciągot. Nie ma czegoś takiego jak „wrodzona wiedza" podporządkowanych, a ściślej ta „wrodzona wiedza" nie ma stałej treści związanej z taką czy inną formą polityczną. Pozycja jednostek w świecie społecznym i w organizacji pracy nie wystarczy do określenia „interesu klasowego" czy postrzegania tego interesu, jeśli nie ma oparcia w teoriach, będących wyrazem wizji świata prezentowanych przez ruchy i partie polityczne. To teorie nadają formę i sens doświadczeniom przeżywanym w takim czy innym momencie i te same doświadczenia mogą mieć przeciwstawne znaczenia zależnie od teorii czy dyskursów, ku którym się zwrócą bądź na których się oprą[53].

Dlatego filozofia „demokracji" zadowalająca się (nawet jeśli jej autorów zachwyca to, że proponują myśl tak „skandaliczną") celebrowaniem „równości" wszystkich ze wszystkimi i powtarzająca do znudzenia, że każda jednostka jest wyposażona w tę samą „kompetencję"

co wszystkie inne, bynajmniej nie jest myślą emancypacyjną. Nigdy bowiem nie zastanawia się nad trybem kształtowania się opinii ani nad sposobem, w jaki to, co z owej „kompetencji" wynika, może ulec całkowitemu odwróceniu – na dobre i na złe – u tej samej osoby lub w tej samej grupie społecznej, zależnie od miejsca i sytuacji czy dyskursu, wedle których te same przesądy mogą stać się absolutnym priorytetem bądź zostać usunięte z politycznej agendy[54]. Nie chciałbym, aby moja matka i moi bracia – którzy wcale się o to nie proszą – byli „wylosowani", by rządzić państwem w imię swoich kompetencji równych kompetencjom wszystkich innych ludzi: ich wybory nie byłyby różne od tych, które wyrażają, głosując, w tym sensie, że mogłyby być większościowe. Tym gorzej, jeśli moje wątpliwości nie podobają się zwolennikom powrotu do ateńskich źródeł demokracji. Bo o ile ich podejście może się wydawać sympatyczne, o tyle to, co może z niego wyniknąć, niepokoi mnie w najwyższym stopniu[55].

A poza tym jak uwzględniać faktyczne istnienie „klas społecznych" i konfliktowości społecznej, a nawet obiektywnej „wojny", o której mówiłem w poprzednim rozdziale, nie popadając w magiczno-mityczną inwokację „walki klas", opiewanej dziś przez tych, którzy głoszą „powrót do marksizmu"? Jak gdyby stanowiska polityczne w sposób jednoznaczny i konieczny wynikały z zajmowanej pozycji społecznej i nieuchronnie miały prowadzić do świadomego i zorganizowanego starcia „klasy robotniczej", która wyszła z „alienacji" i pragnie socjalizmu, z „burżuazją" – z całym zaślepieniem, jakie te urzeczowione pojęcia i fantazmatyczne wyobrażenia implikują, a więc i z niebezpieczeństwem, które z sobą niosą.

Przeciwnie, trzeba spróbować zrozumieć, dlaczego i jak klasy ludowe mogą myśleć o swoich warunkach życia, wpisując je już to ko-

niecznie na lewicy, już to koniecznie na prawicy. Należy wziąć pod uwagę wiele czynników: oczywiście sytuację ekonomiczną, globalną i lokalną, przemiany pracy i typy relacji między ludźmi, jakie z tych przemian wynikają, a także – chciałbym powiedzieć przede wszystkim – to, w jaki sposób dyskurs polityczny i kategorie dyskursywne kształtują procesy upodmiotowienia politycznego. Partie odgrywają tu dużą, jeśli nie zasadniczą rolę, ponieważ za ich pośrednictwem mogą przemówić ci, którzy by nie mówili, gdyby rzecznicy nie mówili w ich imieniu, to znaczy na ich rzecz, ale też zamiast nich[56]. Rola ta jest zasadnicza również dlatego, że zorganizowane dyskursy wytwarzają kategorie postrzegania, sposoby myślenia o sobie jako podmiocie politycznym i definiują to, jak się rozumie swoje „interesy" i wynikające z nich decyzje wyborcze[57]. Trzeba więc stale pamiętać o tej antynomii między delegowaniem siebie – poza rzadkimi chwilami walki – i niechęcią do cedowania swojego głosu na rzeczników, w których w końcu przestajemy się rozpoznawać, więc zaczynamy szukać i wybierać sobie innych. Dlatego tak wielkie znaczenie ma nieufność wobec partii, które, podobnie jak ich przywódcy, mają naturalną skłonność do zapewniania sobie dominacji w obszarze polityki uprawnionej[58].

Tak oto wracamy do pytania, kto ma prawo do wypowiedzi, kto i w jaki sposób bierze udział w procesach decyzyjnych, to znaczy nie tylko w wypracowaniu rozwiązań, lecz także w zbiorowym zdefiniowaniu istotnych zagadnień, którymi należy się zajmować. Kiedy lewica okazuje się niezdolna do zorganizowania się jako miejsce, gdzie kształtują się pytania i które angażuje ludzkie pragnienia i energie, wtedy przejmuje je i przyciąga prawica albo skrajna prawica.

Zadanie ruchów społecznych i krytycznych intelektualistów polega więc na tym, by zbudować teoretyczne ramy i sposoby politycznej

percepcji rzeczywistości, które pozwoliłyby nie tyle wymazać – bo to niemożliwe – ile maksymalnie zneutralizować negatywne namiętności działające w ciele społecznym, a zwłaszcza w klasach ludowych; zaproponować inne perspektywy i w ten sposób nakreślić przyszłość tego, co znów mogłoby się nazywać lewicą.

Część czwarta

1

Ależ mi było ciężko w pierwszych latach liceum! Uczyłem się świetnie, a jednak cały czas byłem o włos od rzucenia szkoły. Przypuszczam, że gdyby większością w szkole byli uczniowie pochodzący z tego samego środowiska co ja, a nie, jak w tym przypadku, ze środowisk mieszczańskich i drobnomieszczańskich, to chyba wpadłbym w tryby mechanizmu samoeliminacji. Awanturowałem się, byłem arogancki, bezczelnie odpowiadałem na uwagi nauczycieli, nabijałem się z nich. Moje zachowanie i wyrażenia, jakich używałem, upodabniały mnie bardziej do małego łobuza niż do wzorowego ucznia. Już nie pamiętam, w odpowiedzi na jaki docinek pod adresem kolegi z klasy, syna adwokata, usłyszałem od niego: „Wyrażaj się oględniej!". Zaskoczyła go dosadność języka ludzi z mojego środowiska, nie przywykł do niej, a że jego reakcja i ton, zaczerpnięte z repertuaru językowego jego mieszczańskiej rodziny, wydały mi się groteskowe, tym bardziej byłem ironiczny i grubiański. Nieubłagana logika społeczna zmieniała mnie w postać, z której w naiwności swojej byłem dumny, i wszystko prowadziło mnie do wyboru przeznaczonej mi z góry roli związanej z zaprogramowanym od zawsze losem, czyli do przedwczesnego opuszczenia systemu szkolnego. Na początku liceum jeden z nauczycieli powiedział mi: „Nie zajdziesz dalej niż do następnej klasy". Bałem się tego wyroku, póki nie zaliczyłem tej klasy. Ale w gruncie rzeczy ten głupek rozumował poprawnie: zajście dalej, a nawet dojście do tego poziomu nie było mi pisane.

W książeczce, którą Pierre Bourdieu skończył i wysłał swojemu niemieckiemu wydawcy miesiąc przed śmiercią, zatytułowanej *Esquisse pour une auto-analyse*, znalazłem jakby w powiększeniu obraz moich własnych przeżyć. Bourdieu opisuje siebie jako dorastające dziecko i nastolatka w stanie „buntu bliskiego wykolejenia"; postawa „nieprzejednanej wściekłości" ściągała na niego „komisje dyscyplinarne", omal go nie wyrzucono z liceum tuż przed maturą. Jednocześnie był wyjątkowym uczniem, lubił się uczyć i czytać godzinami, zapominał wtedy o awanturach, w których zwykle uczestniczył, i o bójkach, które często wszczynał[59].

Bourdieu niestety nie posuwa się w samoanalizie wystarczająco daleko. Na początku książki uprzedza, że będzie mówić o „cechach istotnych z punktu widzenia socjologii" i „wyłącznie o nich", niezbędnych dla zrozumienia jego postawy i dzieła. Ale można się zastanawiać, dlaczego decyduje w miejsce czytelników o tym, co jest im potrzebne, żeby mogli pojąć dyspozycje i zasady stojące u narodzin jego projektu intelektualnego i rozwoju jego myśli. Trudno pozbyć się wrażenia, że rzeczy, które podkreśla, mówiąc o swojej młodości, i sposób, w jaki je podkreśla, odsyłają nas raczej do psychologii niż do socjologii, jakby chodziło mu o opisanie swojego – złego – osobistego charakteru, nie zaś logiki sił społecznych oddziałujących na jego osobę. Pisze więc zbyt powściągliwie, zbyt dyskretnie, a jego wstępne zastrzeżenie zapewne miało usprawiedliwić skąpość jego relacji. Nie ma odwagi bardziej się obnażyć, informacje, które podaje, są fragmentaryczne, i z pewnością pomija wiele ważnych aspektów. Więcej rzeczy przemilcza, niż wyznaje.

Na przykład nie tłumaczy, jak sobie poradził z napięciem czy sprzecznością między społeczną niezdolnością do podporządkowania

się wymogom szkoły a pragnieniem uczenia się i osiągnięcia sukcesu. Nie pisze o tym, jak pragnienie to wzięło górę nad tą sprzecznością (której ewidentne ślady pozostały w jego życiu intelektualnym, na przykład gdy demonstracyjnie lekceważył mieszczańskie zasady dobrego wychowania panujące w środowisku uniwersyteckim i dążące do narzucenia wszystkim – pod groźbą wykluczenia ze „społeczności uczonych" – ustalonych norm „dyskusji naukowej", podczas gdy w rzeczywistości chodziło o walkę polityczną), jak te trudności przezwyciężył i zdołał utrzymać się w świecie, który go mierził, ale za nic nie chciałby z niego wypaść. Czyż nie mówi o sobie, że „paradoksalnie, jest dobrze przystosowany do tego świata, którego szczerze nie znosi"[60]? Te ambiwalentne uczucia pozwoliły mu zostać tym, kim został, i były motorem jego projektu intelektualnego oraz całego późniejszego postępowania: bunt – „nieprzejednana wściekłość" – rozwijany w nauce i dzięki nauce. To, co Foucault nazwie „urefleksyjnionym nieposłuszeństwem".

Bourdieu nie wymienia żadnej z czytanych książek, nie podaje żadnej informacji o ludziach, którzy się dla niego liczyli albo rozbudzili w nim zainteresowane kulturą, myśleniem wtedy, kiedy istniało ryzyko, że je całkowicie odrzuci, do czego zdawały się go predestynować sportowe i męskie ludowe wartości, które w pełni przyjmował – czego nie ukrywa – choć już nie antyintelektualizm tych, z którymi je podzielał[61]. Podkreśla zresztą, że widział, jak znikają ze szkolnego pejzażu, jeden za drugim, rok po roku, uczniowie pochodzący z tego samego co on środowiska społecznego i wyznający te same wartości[62]. Jak i dlaczego przetrwał? Czy wystarczy, skoro wiemy, kim się stał, że opowie na kilku stronach zamieszczonych na końcu książeczki o wybrykach młodego zawadiaki, którym był, przeciwstawiając je równie

autentycznemu upodobaniu do nauki, lektury i wiedzy? Portret nie jest na tyle pełny, by mógł nam coś na ten temat powiedzieć. Co myśleć o przemianie, jaka się w nim z biegiem lata dokonała: wiejskie dziecko z Béarn, oszołomione „pewnymi faktami kultury" odkrytymi w szkole, przeistoczyło się w ucznia, który został przyjęty do bardzo elitarnej klasy przygotowawczej do studiów wyższych, a później do École normale supérieure[63] przy rue Ulm. Jak i dlaczego nastąpiła ta przemiana? Co myśleć o dwujęzyczności (gwara z Béarn, którą mówił z ojcem, i francuski w szkole), o akcencie, którego po przybyciu do Paryża starał się pozbyć (wstydząc się swego pochodzenia zarówno społecznego, jak i geograficznego) i który czasami pojawiał się w rozmowie? Co myśleć o seksualności? Czy heteroseksualność jest do tego stopnia sama przez się zrozumiała, że nie warto jej nazwać, pokazać inaczej niż tylko poprzez kontrapunkt, w przelotnym przywołaniu ucznia z jego klasy, który grał na skrzypcach i „rozpoznany jako homoseksualista" musiał znosić prawdziwe katusze ze strony innych uczniów – w ten sposób okazywali, że oni homoseksualistami nie są, zgodnie z klasyczną opozycją między estetami a atletami (w opowieści Bourdieu ci ostatni to ci sami chłopcy, z którymi grał w rugby i którzy stopniowo zostali wyeliminowani z nauki szkolnej)[64]?

Wydaje mi się, że Bourdieu pozostał w dużej mierze we władzy tych samych sposobów postrzegania, czy też tych samych dyspozycji, zapisanych w nim od małego, kiedy w tejże książce, trochę wcześniej, bliski jest tego, by określić Foucaulta mianem „estety", czyli posłużyć się pejoratywną etykietką, która wedle strukturyzującej biegunowości, jaką wprowadza w końcowym rozdziale, odsyła nas do opozycji między „sportsmenami" i „homoseksualistami", drużyną rugby i amatorem muzyki, a więc daje wyraz pewnej nieświadomości spo-

łecznej i seksualnej, która mnie u niego zdziwiła. (Powiedziałem mu to, gdy dał mi do przeczytania rękopis tego tekstu, z którego homofobicznego charakteru nie zdawał sobie sprawy)[65]. Tu też warto byłoby posunąć się dalej w samoanalizie. Gdy próbuje wyjaśnić, jak „się sytuuje subiektywnie i obiektywnie" wobec Foucaulta, podkreśla: „prawie pod wszystkimi względami byliśmy identyczni", uściśla jednak, że „prawie wszystkimi prócz dwóch, które moim zdaniem miały istotne znaczenie dla powstania jego projektu intelektualnego: pochodził z dobrej prowincjonalnej burżuazji i był homoseksualistą". Po czym dorzuca trzecią różnicę, mianowicie „fakt, że był filozofem i uważał się za filozofa", i precyzuje, że była ona być może „skutkiem poprzednich". Te uwagi wydają mi się bardzo słuszne, nawet bezsporne. Ale równie prawdziwe jest to, że wybór socjologii przez Bourdieu i sam charakter jego dzieła mogą być związane z jego pochodzeniem społecznym i seksualnością. Świadczy o tym jego generalna ocena filozofii, przeciwko której w imię socjologii i „nauki" mobilizuje całe słownictwo ustrukturyzowane przez opozycję męskości i kobiecości, czego powinien być świadom jako ten, kto tak wspaniałe zbadał binarne opozycje zarówno w swoich studiach o Kabylii, jak i w analizie świata uniwersyteckiego i jego podziału na dyscypliny[66].

Chociaż pod wieloma względami rozpoznawałem przywoływane przez niego pod koniec książki napięcie, jakim naznaczona była jego młodość, między nieprzystosowaniem do systemu szkolnego i coraz większą jego akceptacją, moja droga w latach liceum różniła się od jego drogi. Mimo że początkowo w szkole średniej próbowałem dopasować się do modelu, jaki mi narzucały ucieleśnione wartości mojego środowiska społecznego, nie trwało to długo. Szybko odsunąłem od siebie repertuar ról afirmujących męskość (napastliwość nie leżała w

mojej naturze, wziąłem ją od brata i w ogóle od mężczyzn, ale też kobiet z mojej rodziny) i radykalnie odciąłem się od charakterystycznych sposobów bycia młodych ludzi z klas ludowych. Powiedzmy, że o ile na początku byłem podobny do tych, którzy w opowieści Bourdieu rozrabiają i odrzucają szkolną dyscyplinę, o tyle z czasem starałem się upodobnić do chłopca ze skrzypcami, „estety", który nie chce należeć do grupy atletów – choć nadal intensywnie uprawiałem sport. (Jednak bardzo szybko zarzuciłem ćwiczenia, żeby w pełni być taki, jaki chciałem, a nawet gorzko żałowałem, że zmieniłem swoje ciało, zamiast zachować je wiotkie i słabe, bo wedle mojego wyobrażenia tak powinien wyglądać intelektualista). A zatem wybrałem kulturę przeciwko męskim wartościom ludowym. Ponieważ kultura jest czynnikiem „dystynkcji", to znaczy różnicowania się od innych, dystansowania się od nich, odsunięcia, dla młodego geja, a zwłaszcza dla geja ze środowisk ludowych, bywa ona często sposobem upodmiotowienia, pozwala mu wesprzeć jego „różnicę" i nadać jej sens, a w konsekwencji zbudować sobie świat, wypracować etos inny niż ten wzięty z rodzimego środowiska społecznego[67].

Kultury szkolnej i wszystkiego, czego wymagała, uczyłem się powoli i chaotycznie – dyscyplina, jakiej ona żąda od ciała i od umysłu, nie jest czymś wrodzonym, trzeba czasu, żeby ją nabyć, jeśli nie miało się szczęścia wdrożyć się do niej niepostrzeżenie w dzieciństwie. Dla mnie to była prawdziwa asceza – żeby się wyedukować, a raczej reedukować, musiałem oduczyć się siebie takiego, jakim byłem. To, co dla innych stanowiło oczywistość, ja musiałem zdobywać dzień po dniu, miesiąc po miesiącu, stykając się na co dzień z pewnego typu podejściem do czasu, do języka i do innych ludzi; podejście to głęboko zmieniło całą moją osobę, mój habitus, i stawiało mnie w coraz

bardziej fałszywej sytuacji w środowisku rodzinnym, gdy wracałem po szkole do domu. Mówiąc wprost: ten rodzaj stosunku do siebie, jaki narzuca kultura szkolna, okazał się nieprzystawalny do osoby, którą było się u nas. Aby skolaryzacja się powiodła, musiałem się odciąć, wręcz udać na wygnanie, stopniowo oddzielając samego siebie od świata, z którego wyszedłem i w którym wciąż jeszcze żyłem. Jak każde wygnanie zawierało ono w sobie pewną formę przemocy. Nie dostrzegałem jej, ponieważ odbywało się to za moją zgodą. Żeby samemu się nie wykluczyć – albo nie zostać wykluczonym – z systemu szkolnego, musiałem wykluczyć się z własnej rodziny, z własnego świata. Utrzymanie tych dwóch sfer razem, bezkonfliktowa przynależność do dwóch światów były niemożliwe. Przez wiele lat musiałem przechodzić z jednego rejestru do drugiego, z jednego świata do drugiego, ale to rozdarcie między dwiema osobami, którymi byłem, między dwiema rolami, jakie musiałem odgrywać, między moimi dwiema tożsamościami społecznymi, coraz mniej związanymi z sobą, coraz mniej przystawalnymi, było źródłem trudnego do zniesienia, destrukcyjnego napięcia.

Rozpoczynając naukę w miejskim liceum, zetknąłem się z dziećmi z rodzin mieszczańskich (zwłaszcza z synami, bo szkół koedukacyjnych było wtedy jeszcze niewiele). Sposób mówienia, ubierania się, a zwłaszcza obycie innych chłopców z mojej klasy z kulturą – to znaczy z kulturą uprawnioną – wszystko mi przypominało, że jestem swego rodzaju intruzem, kimś nie na swoim miejscu. Lekcje muzyki były najbardziej podstępnym, ale i najbardziej brutalnym testem obycia bądź nie z tym, co nazywamy kulturą, oczywistego związku z nią lub obcości wobec niej: nauczyciel przynosił płyty i kazał nam wysłuchiwać bez końca fragmentów dzieł; o ile uczniowie z burżuazyjnych do-

mów robili pełne zadumy miny, o tyle ci z klasy ludowej wymieniali po cichu idiotyczne uwagi albo nie mogli się powstrzymać od głośnych komentarzy i parskania śmiechem. Wszystko się zatem sprzysięga, żeby uczniom nieskorym ugiąć się przed społecznym nakazem wpoić poczucie nieprzystosowania i obcości. W rzeczywistości miałem przed sobą dwie drogi: nadal trwać w spontanicznym, choć bliżej nieokreślonym oporze, który manifestował się całym zestawem nieodpowiednich zachowań – krnąbrnością, okazywaniem odrazy, drwinami, ciągłą negacją – tak że w końcu siłą rzeczy wyleciałbym z tego systemu, jak wielu innych, bez specjalnego huku, choć pozornie w konsekwencji mojego indywidualnego zachowania, albo też stopniowo uginać się przed wymaganiami szkoły, dostosowywać się do niej, zaakceptować to, czego żąda, i w ten sposób utrzymać się w jej murach. Stawianie oporu było dla mnie zgubą. Poddanie się – wybawieniem.

2

W liceum, mając trzynaście, czternaście lat, zaprzyjaźniłem się blisko z pewnym chłopcem z mojej klasy, synem profesora uniwersytetu powstającego dopiero w naszym mieście. Nie byłoby przesadą powiedzieć, że się w nim zakochałem. Kochałem go tak, jak się kocha w tym wieku. Ale ponieważ byliśmy chłopcami, nie mogłem oczywiście wyznać mu swoich uczuć (to jedna z najbardziej traumatyzujących trudności pociągu homoseksualnego w latach dorastania – i zresztą w innych okresach życia też: nie można wyrazić tego, co się czuje do kogoś tej samej płci, stąd potrzeba miejsc spotkań, gdzie zasady oczywistości ulegają odwróceniu, trzeba tylko te miejsca znać i być pełnoletnim). Napisałem: „nie mogłem wyznać” mu swoich uczuć. Oczywi-

ście. Ale najpierw nie umiałem ich sformułować dla siebie. Byłem jeszcze za młody, a cała kultura była – nadal w dużym stopniu jest – zorganizowana w taki sposób, że nastolatek nie dysponuje odniesieniami, obrazami, językiem, które pozwoliłyby mu zrozumieć i nazwać to intensywne uczuciowe przywiązanie inaczej niż w kategoriach „przyjaźni".

Pewnego dnia nauczyciel muzyki kazał uczniom rozpoznać fragment utworu, którego mieliśmy wysłuchać. Byłem zaskoczony, kiedy po kilku taktach ten chłopiec podniósł rękę i oświadczył tryumfalnie: „*Noc na Łysej Górze* Musorgskiego!". Byłem zbity z tropu. Dla mnie te lekcje były po prostu idiotyczne, a tego typu muzyka nieznośna, zawsze się z niej wyśmiewałem, ale przede wszystkim chciałem mu się podobać. Tymczasem on znał i lubił coś, z czego ja wyłącznie kpiłem, co odrzucałem, coś, co w moim domu nazywano „wielką muzyką", kiedy przypadkiem trafiło się na radiostację, która ją nadawała i którą czym prędzej wyłączaliśmy, mówiąc: „Nie jesteśmy na mszy" .

Miał piękne imię. Moje było banalne. Już to symbolizowało w jakiś sposób społeczny dystans między nami. Mieszkał z rodziną w dużej willi w zamożnej dzielnicy w pobliżu centrum miasta. Bywanie u niego w domu imponowało mi i onieśmielało mnie. Nie chciałem, aby wiedział, że mieszkam na nowym osiedlu na peryferiach, i unikałem odpowiedzi, kiedy mnie o to pytał. Jednak pewnego dnia, chcąc zapewne dowiedzieć się, gdzie i jak mieszkam, bez uprzedzenia zadzwonił do moich drzwi. Byłem zdruzgotany, chociaż to był miły gest z jego strony, powinienem był się domyślić, że w ten sposób daje mi do zrozumienia, że nie mam żadnego powodu do wstydu. Miał starsze rodzeństwo na studiach w Paryżu i z racji panującej w jego domu atmosfery w rozmowach ze mną wymieniał nazwiska filmowców i pisa-

rzy, opowiadał o filmach Godarda i utworach Becketta… Czułem się przy nim zupełnym ignorantem. Uczył mnie tego wszystkiego, a przede wszystkim chęci poznania tego wszystkiego. Fascynował mnie, chciałem być taki jak on. Więc też zacząłem mówić o Godardzie, którego żadnego filmu nie widziałem, i o Becketcie, którego żadnej książki nie czytałem. Oczywiście, był świetnym uczniem, ale demonstracyjnie okazywał dystans do szkoły, a ja próbowałem robić to samo, tyle że nie miałem jego atutów. Nauczyłem się oszukiwać. Przypisywałem sobie wiedzę, której nie miałem. Mniejsza o prawdę. Liczyły się tylko pozory i mój własny obraz, jaki usiłowałem sfabrykować i narzucić innym. Ba, naśladowałem nawet jego sposób pisania (mam na myśli charakter pisma) i dziś jeszcze kształt moich liter to ślad tamtego dawnego związku. Trwał zresztą krótko. Niebawem straciłem tego chłopca z oczu. Był koniec lat sześćdziesiątych i okres ten pozostawił głębokie, ale radykalnie różne piętno na dwóch młodych umysłach. Mój przyjaciel rzucił szkołę na długo przed maturą i ruszył „w drogę". Uwielbiał Kerouaca, lubił grać na gitarze, identyfikował się z kulturą hippisowską… Mnie bardziej naznaczył maj '68 i rewolta polityczna: w 1969 roku zostałem – zaledwie szesnastoletni – aktywnym trockistą, co mnie mocno absorbowało w następnych latach. Mniej więcej do dwudziestego roku życia czytałem z nabożeństwem Marksa, Lenina i Trockiego, było to dla mnie decydujące doświadczenie intelektualne, ponieważ skierowało mnie w stronę filozofii.

Wpływ przyjaźni z tym chłopcem i jego pomoc, z której nie zdawał sobie sprawy, okazały się rozstrzygające: mój klasowy habitus skłaniał mnie na początku do oporu wobec szkoły i wymaganej przez nią dyscypliny. Byłem niesforny, nieposłuszny i wystarczyłoby byle co, by

nieodparte siły pchnęły mnie do zupełnego jej odrzucenia. On stanowił moje przeciwieństwo: kultura od zawsze była jego światem. Pisał opowiadania fantastyczne. Chciałem pójść w jego ślady i sam zacząłem pisać. Wybrał sobie pseudonim. Ja też postanowiłem sobie jakiś wybrać, a kiedy mu go powiedziałem, wyśmiał mnie, bo mój pseudonim był kompletnie wymyślony (skomplikowany i dziwny), podczas gdy on podpisywał się swoim drugim imieniem i nazwiskiem panieńskim matki. Nie mogłem z nim rywalizować. Cały czas byłem spychany w niższość. Był wobec mnie okrutny, ranił mnie, wcale tego nie chcąc ani o tym nie wiedząc. Spotkałem się później z wieloma analogicznymi sytuacjami – etosy klasowe leżą u podstaw zachowań i reakcji będących jedynie aktualizacją struktur i hierarchii społecznych w momencie jakiejś interakcji. Przyjaźń też podlega prawom ciężkości historycznej – dwaj przyjaciele to dwie wcielone historie społeczne, które zderzają się z sobą wskutek inercji ich habitusów. Postawy i słowa nie muszą być agresywne w mocnym sensie ani w zamierzeniu raniące, żeby jednak takie były. Na przykład, kiedy przebywa się w środowiskach burżuazyjnych czy po prostu w wyższej klasie średniej, często ma się do czynienia z założeniem, że też się do niej należy. Tak jak heteroseksualni mówią o homoseksualistach w ich obecności, nie wyobrażając sobie, że ci, do których się zwracają, mogliby należeć do tego napiętnowanego gatunku, z którego się śmieją albo go oczerniają, tak samo ludzie ze środowisk mieszczańskich mówią do tych, z którymi się zadają, tak, jakby od zawsze mieli te same doświadczenia życiowe i kulturowe. Nie orientują się, że samo to założenie już jest agresją. To się czasem zdarza z najbliższymi, najstarszymi, najwierniejszymi przyjaciółmi: kiedy po śmierci ojca powiedziałem jednemu z moich – dziedzicowi majątku! – że nie będę na pogrzebie, ale poja-

dę do Reims zobaczyć się z matką, odparł na to: „Tak czy inaczej, musisz być przy otwarciu testamentu u notariusza”! To zdanie – wypowiedziane spokojnym tonem jak oczywistość – uzmysłowiło mi, do jakiego stopnia proste równoległe się nie spotykają, nawet w przyjacielskich stosunkach. „Otwarcie testamentu”! Mój Boże! Jakiego testamentu? Jak gdyby w mojej rodzinie było w zwyczaju pisanie testamentów i deponowanie ich u notariusza. Żeby co przekazać w spadku? W klasach ludowych niczego się nie przekazuje z pokolenia na pokolenie: ani papierów wartościowych, ani kapitału, ani domów, ani mieszkań, ani starych mebli czy precjozów[68]... Moi rodzice nie mieli nic poza nędznymi oszczędnościami, odkładanymi z trudem rok po roku na książeczce. Zresztą matka uważała, że to jej się należą, bo ona i ojciec „odłożyli” je wspólnie, pomniejszając swoje dochody o sumy, których przecież potrzebowali. Pomysł, że te pieniądze, ich pieniądze, miałyby przypaść komuś innemu niż jej, wydawał jej się cudaczny i nie do zaakceptowania. „No przecież to moje! Odmawialiśmy sobie wielu rzeczy, żeby odłożyć na czarną godzinę!”, zawołała z oburzeniem w głosie, kiedy bank ją poinformował, że kilka tysięcy franków zdeponowanych na ich wspólnym koncie ma być podzielone między synów i że jej przypada tylko niewielka część tej kwoty; musiała nas poprosić, żebyśmy podpisali dokument, który pozwalał jej dysponować tym „spadkiem”.

Tak czy owak, krótka znajomość z tym chłopcem z liceum dała mi zamiłowanie do książek, inny stosunek do słowa pisanego, wiarę w literaturę i sztukę, początkowo tylko udawane, ale z każdym dniem coraz bardziej rzeczywiste. W gruncie rzeczy liczyły się entuzjazm i pragnienie odkrywania wszystkiego. Treść przyszła później. Dzięki tej przyjaźni moja spontaniczna niechęć – to znaczy owoc mojego po-

chodzenia społecznego – do szkoły nie doprowadziła mnie do odrzucenia kultury w ogóle, lecz przemieniła się w pasję do wszystkiego, co tchnęło awangardą, radykalnością, intelektualizmem. (Duras i Beckett mnie urzekli, ale niebawem w moim sercu górę wzięli Sartre i Beauvoir, tych autorów i ich dzieła odkryłem sam, a zainteresowałem się nimi dlatego, że widziałem ich nazwiska pod petycjami – zwłaszcza w maju ’68 i później. I tak oto w 1969 roku kupiłem świeżo wydaną *Détruire, dit-elle* Marguerite Duras, w magicznej dla mnie okładce wydawnictwa Minuit, później zachwyciłem się pamiętnikami Simone de Beauvoir). Od dziecięcych lektur – seria Klubu Pięciorga w Różowej Biblioteczce, której każdy tomik pochłaniałem w czasach przedlicealnych – przeszedłem więc prosto do entuzjastycznego odkrycia współczesnego życia literackiego i umysłowego. Ukrywałem swój brak obycia, nieznajomość klasyków, fakt, że właściwie nie przeczytałem nic z tego, co inni czytali w moim wieku – *Wojny i pokoju*, *Nędzników*… – za wyniosłą i pogardliwą postawą wobec nich, śmiałem się z ich konformizmu: oni uważali mnie za „snoba”, czym byłem oczywiście zachwycony. Wymyśliłem dla siebie pewną kulturę, a jednocześnie pewną osobowość i postać.

Co się stało z chłopcem, któremu tyle zawdzięczam? Nie miałem pojęcia, póki nie zacząłem kilka miesięcy temu poszukiwać go przez internet. Mieszkamy w tym samym mieście, ale żyjemy na innych planetach. Nie przestał się interesować muzyką i ponoć zdobył pewien rozgłos w świecie piosenki, realizując „aranżacje” wielu płyt, które odniosły sukces. Nie ma więc czego żałować: cóż moglibyśmy sobie powiedzieć, gdy minął czas młodzieńczej przyjaźni? Ten związek trwał raptem trzy lub cztery lata. Podejrzewam, że nie miał dla niego takiego znaczenia jak dla mnie.

Moje wybory szkolne również były naznaczone ubóstwem środowiska społecznego, z którego pochodziłem. Nie wiedzieliśmy nic o tym, na jakie opcje najlepiej się zdecydować, nie znaliśmy żadnych strategii doboru kierunków – poszedłem do klasy o profilu literackim, a dobrym wyborem byłby profil ścisły (wtedy najwyżej notowany, choć prawdą jest, że wcześnie przestałem się uczyć matematyki i że pociągała mnie „literatura"). Mimo że na początku liceum nauka starogreckiego dobrze mi szła, zarzuciłem ją po dwóch latach, bo przekonałem sam siebie, że greka do niczego nie jest potrzebna – ale głównie dlatego, że chłopiec, o którym mówiłem, postanowił ją rzucić, a ja przejmowałem jego sądy na temat tego, co jest właściwe, a co nie. Zależało mi przede wszystkim na tym, żeby być w tej samej klasie co on, i zachowałem tylko łacinę, choć też nie wydawała mi się specjalnie interesująca, oraz, w odróżnieniu od tego, który był mi „przewodnikiem", jako drugi język wziąłem hiszpański zamiast niemieckiego, wybieranego przez dzieci z mieszczańskich i inteligenckich domów. Na lekcje hiszpańskiego chodzili najsłabsi uczniowie, zwłaszcza ci z najmniej zamożnych środowisk – te dwa rejestry są statystycznie z sobą związane – i ten wybór, który nie był wyborem, w rzeczywistości zapowiadał eliminację na dłuższą lub krótszą metę albo relegowanie do jednego z kierunków „śmieciowych", zrodzonych z „demokratyzacji" i stanowiących jaskrawy dowód na to, że była ona w dużej mierze jednym wielkim oszustwem. Oczywiście, nie miałem o tym pojęcia. Kierowałem się własnym gustem. Pociągało mnie Południe, Hiszpania i chciałem się nauczyć hiszpańskiego (matka przypomniała mi niedawno, kiedy śmiałem się z jej biologicznych fantazji na temat Andaluzji: „Ty też mówiłeś tylko o Hiszpanii, kiedy byłeś mały, chociaż tam nigdy nie byłeś. Musi być jakiś powód!"). Do Niemiec i języka

niemieckiego żywiłem antypatię, nawet wstręt. Byłem pod tym względem nietzscheanistą, zanim jeszcze przeczytałem *Ecce homo* i *Przypadek Wagnera*: Morze Śródziemne jako horyzont, ciepło przeciwko zimnu, żywość umysłu przeciwko powadze, radość południa przeciwko smutkowi zmierzchu. Wydawało mi się, że wybieram, a w rzeczywistości to ja byłem wybrany, czy raczej schwytany przez to, co mnie czekało w przyszłości. Zorientowałem się dopiero wtedy, gdy pewien nauczyciel, któremu zależało na moich osiągnięciach, powiedział mi, że wybór hiszpańskiego ustawia mnie w drugorzędnej pozycji i skazuje na wegetację wśród najsłabszych uczniów w liceum. W każdym razie szybko zrozumiałem, że tą drogą podążają ci, którzy są do mnie podobni społecznie, ale nie ci, którzy byli do mnie podobni pod względem wyników w nauce (co świadczy o tym, że dziecko z klas niższych, nawet jeśli bardzo dobrze się uczy, ma wszelkie szanse na to, by obrać złą drogę, to znaczy, by znaleźć się z dala od dróg wiodących do sukcesów tyleż społecznych, co szkolnych).

Ostatnia klasa liceum była „literacka". Niestety, kurs filozofii, której tam nauczano, okazał się żałosny aż do absurdu – bezbarwny, choć młody nauczyciel, świeżo po studiach, wkładał nam program do głowy, dyktując kurs starannie podzielony na akapity: „Małe a, teza Bergsona, małe b, teza…". Czytał fiszki odnośnie do każdego tematu i proponował nudne streszczenia doktryn i dzieł znanych mu zapewne tylko z podręczników. Nic nie było sproblematyzowane. Cała radość nauki znikła. Jego zajęcia były wyjątkowo nieciekawe, nie sposób było się wciągnąć. Cenił i polecał uczniom groteskowe książki, jednemu z nas dał do czytania *Le matin des magiciens* i inne podobne brednie! Marzyłem o wtajemniczeniu w arkana myślenia i refleksji. Miałem zapał do nauki, ale ta schematyczna profesorska rutyna ostu-

działa moje zapędy. Naprawdę można się było zniechęcić do filozofii. Nie miałem szczęścia trafić na jednego z tych nauczycieli, których słowa wywołują drżenie na sali i których pamięta się przez całe życie, takich, którzy zapoznają nas z nowymi autorami i sprawiają, że zaczynamy pożerać ich dzieła. Nie, nic z tych rzeczy, nuda i szarzyzna. Dla mnie filozofia to był marksizm i autorzy, których Marks cytował. Dzięki Marksowi zacząłem się pasjonować historią myśli filozoficznej. Dużo czytałem i dostałem bardzo dobrą ocenę na maturze. Tak samo było z innymi przedmiotami (na historii pytano mnie o Stalina – byłem trockistą, wiedziałem wszystko!) i zdałem egzamin bez najmniejszego problemu, a nawet z dużą łatwością. Dla moich rodziców to było wydarzenie wprost niewyobrażalne. Byli wstrząśnięci. Zatkało ich.

Miałem się zapisać na wydział literatury i nauk humanistycznych. Trzeba było wybrać jakiś kierunek i wahałem się między filologią angielską a filozofią. Zdecydowałem się na filozofię, gdyż bardziej odpowiadała mojemu wyobrażeniu o sobie samym i miała odtąd wypełnić moje życie i ukształtować moją osobowość. W każdym razie chełpiłem się swoim wyborem. To, że jestem „studentem filozofii", uszczęśliwiało mnie. W naiwności swojej nic nie wiedziałem o klasach przygotowawczych do egzaminów konkursowych do wielkich szkół. W ostatniej klasie liceum pojęcia o tym nie miałem. Nie tylko o tym, że dostęp do tych instytucji był, i nadal jest, może jeszcze bardziej, zastrzeżony dla uczniów, którzy nie pochodzą z klas ludowych, ale że w ogóle istnieją takie możliwości. Kwestia więc nawet przede mną nie stanęła. A kiedy o tym wszystkim usłyszałem, już po zapisaniu się na uniwersytet, poczułem się – cóż za naiwność! – lepszy od tych, którzy po zdaniu matury kontynuowali naukę w liceum, co dla mnie było

dziwne, gdyż wydawało mi się, że każdy uczeń powinien aspirować do „pójścia na wydział". Nieznajomość hierarchii szkolnych i nieobeznanie z mechanizmami selekcji prowadzą do dokonywania wyborów najbardziej kontrproduktywnych, do decydowania się na ścieżki z góry przegrane, przy czym człowiek zachwyca się, że ma dostęp do tego, czego ci, którzy są wtajemniczeni, starannie unikają. Faktycznie klasy nieuprzywilejowane sądzą, że osiągają pozycje dawniej dla nich niedostępne, a tymczasem nie mają już one tej wartości i tego miejsca, jakie przyznawano im w systemie wcześniejszym. Relegowanie odbywa się wolniej, wykluczenie następuje później, ale dystans między panującymi a podporządkowanymi pozostaje nienaruszony – odtwarza się, zmieniając miejsce. Bourdieu nazywa to „translacją struktury"[69]. To, co określono mianem „demokratyzacji", jest translacją: pod pozorami zmian struktura utrzymuje się i utrwala w formie niemal tak samo sztywnej jak niegdyś.

3

Kiedy już się zapisałem na uniwersytet, matka powiedziała mi tonem świadczącym, że długo się zastanawiała, nim podjęła decyzję: „Możemy ci opłacić dwa lata studiów, ale potem musisz iść do pracy. Dwa lata to i tak dużo". W jej oczach (podobnie jak w oczach ojca) kontynuowanie studiów na uniwersytecie do dwudziestego roku życia było wielkim przywilejem. Nie uświadamiałem sobie wtedy w pełni, że studia literackie na prowincjonalnej uczelni nie były niczym innym – lub czymś niewiele więcej – niż drogą relegacji. Wiedziałem jednak, że to o wiele za krótko, by znaleźć zatrudnienie w zawodzie, bo trzeba trzech lat studiów, żeby uzyskać licencjat, i czterech na magisterium. W moich uszach nazwy tych dyplomów brzmiały wspaniale. Nie wie-

działem, że już zaczęły tracić jakąkolwiek wartość. Ponieważ jednak chciałem zostać nauczycielem w liceum, musiałem je najpierw uzyskać, by móc przystąpić do konkursu rekrutacyjnego w szkolnictwie średnim, CAPES[70] i *agrégation*[71]. A poza tym nie wyobrażałem sobie, że miałbym rzucić uniwersytet tak szybko – zacząłem się pasjonować filozofią. Oczywiście, nie tą przykurzoną i usypiającą, jakiej mnie tam uczono. Ale tą, której uczyłem się sam, czytając głównie Sartre'a i Merleau-Ponty'ego. Fascynowali mnie także marksiści humaniści z krajów bloku wschodniego, zwłaszcza Karel Kosík, którego *Dialektyka konkretu* dziwnie mnie urzekła: nie zachowałem żadnego wspomnienia z tej książki, poza tym, że tak mi się podobała, że w ciągu dwóch czy trzech lat przeczytałem ją wielokrotnie od deski do deski. Podziwiałem też *Historię i świadomość klasową* wczesnego Lukácsa (rzygałem późniejszym, tym z lat pięćdziesiątych, z powodu jego stalinowskich ataków na Sartre'a i egzystencjalistów w *Destrukcji rozumu*), Karla Korscha i kilku innych autorów broniących niedogmatycznego otwartego marksizmu, jak Lucien Goldmann, socjolog wtedy bardzo głośny, a dziś może niesłusznie zapomniany, którego *Le dieu caché* i *Nauki humanistyczne a filozofia* wydawały mi się szczytowym osiągnięciem socjologii twórczości… Moje prace były usiane cytatami z tych autorów, co moim reakcyjnym profesorom (dwóch z nich napisało wspólnie książkę *Zbrodnia aborcji*) musiało się wydawać absurdalne. Chociaż uważali, jak mi jeden z nich powiedział, że byłem najlepszym studentem, z jakim mieli do czynienia, i oddawali mi prace z komentarzami uznającymi „oryginalność myśli", nie mogli się zdecydować, by je ocenić wyżej niż na dziesięć punktów na dwadzieścia, pozostawałem więc zaabonowany do tych dziesięciu punktów, które rosły czasem do dwunastu, jeśli mniej lub bardziej

udatnie grałem w ich grę, cytując Lavelle'a, Nédoncelle'a, Le Senne'a czy któregoś innego z ich ulubionych autorów… Błyszczeć mogłem tylko w pracach z historii filozofii, nawet jeśli Platon czy Kant w mojej interpretacji byli dla nich zbyt naznaczeni lekturą myślicieli, którzy mnie inspirowali.

Na wydziale filozofii panował demobilizujący i demoralizujący marazm, w całkowitym kontraście do ożywienia charakterystycznego dla innych fakultetów. Miało się wrażenie, że wchodzi się do zamkniętego świata, skąd wygnane zostały dźwięki i barwy rzeczywistości. Wydawało się, że czas zamarł w nieruchomej wieczności: maj '68 nie istniał, tak jak nie istniała krytyka społeczna, polityczna i teoretyczna towarzysząca temu wielkiemu ruchowi buntu w jego trakcie i później. Chciałem się uczyć, odkrywać myśl przeszłości i teraźniejszości, uchwycić ich związek z otaczającym światem, a tymczasem zasypywano nas powierzchownymi eksplikacjami autorów i tekstów, które wystarczyło samemu przeczytać, by je zrozumieć i nawet lepiej uchwycić ich znaczenie, niż robili to ci, którym płacono za to, żeby nam je wykładali. Wszystko było przeniknięte scholarskim duchem w najsmutniejszym i najdotkliwszym sensie słowa. W tamtych latach we Francji wszędzie zakładano lub rozbudowywano uniwersytety i myślę, że nie stawiano zbyt wielkich wymagań wykładowcom. Okazało się to skutecznym środkiem zniechęcającym – z biegiem miesięcy liczba studentów malała i mnie samego pod koniec pierwszego roku omal nie porwała ta fala dezercji. Był to zresztą jedynie przejaw bardziej ogólnego zjawiska, jako że ten sam los czyhał we wszystkich dyscyplinach na znaczną część studentów z klas ludowych, którym udało się do tej pory przetrwać: po dyscyplinie narzucanej w liceum, pozostawieni sami sobie, nie umieli zorganizować sobie pracy i regularnie chodzić

na zajęcia, a ponieważ nie istniała żadna presja środowiska rodzinnego, by kontynuowali studia, a nawet wręcz przeciwnie, to maszyna do eliminacji szła w ruch bardzo szybko, zaś głównym jej mechanizmem była odśrodkowa siła przejawiająca się w postaci utraty zainteresowania i rezygnacji.

Przeżyłem okres niepewności: pod koniec pierwszego roku zdałem egzaminy dopiero w sesji poprawkowej, we wrześniu. To było dla mnie ostrzeżeniem. Postanowiłem wytrwać. Ale w stosunku do wspomnianych profesorów, będących karykaturalnym przykładem uniwersyteckiej miernoty, żywiłem uczucie bliskie tym opisanym przez Nizana w jego książce o mistrzach Sorbony w latach dwudziestych i trzydziestych: wściekłość na „psy łańcuchowe" burżuazji. Tak przynajmniej lubiłem sobie wyobrażać, ale jedno z drugim nie miało nic wspólnego – filozofowie, na których uwziął się Nizan, to były wybitne umysły i znakomici wykładowcy. Zwracali się do młodych ludzi z klasy panującej i starali się wzmocnić w nich wizję świata sprzyjającą utrzymaniu zastanego porządku. A ci moi! Pozbawieni talentu korepetytorzy, którzy sprawiali, że kultura stawała się bezużyteczna i pozbawiona wszelkiej treści, niezdolni do zachowania jakiegokolwiek *status quo*, ponieważ niczego nie przekazywali uczniom, którzy i tak nie mieli żadnej szansy na zajęcie w przyszłości wysokich pozycji. Niczego! Chyba że – mimowolnie i wbrew samym sobie – wywoływali u niektórych studentów pragnienie, by poszukać czegoś innego i poczytać coś innego.

To, co stanowiło mój intelektualny horyzont, było oczywiście zupełnie obce moim profesorom, z czego wynikały nieraz komiczne sytuacje, na przykład kiedy w swoim referacie zacytowałem Freuda, spotkałem się z obiekcją, że „sprowadzał wszystko do najniższych in-

stynktów człowieka", albo gdy wspomniałem o Simone de Beauvoir, ten sam ultrakatolicki wykładowca, panujący nam miłościwie na fakultecie filozofii, przerwał mi oschłym tonem: „Pan zdaje się nie wiedzieć, że panna de Beauvoir nie szanowała swojej matki", co zapewne było aluzją do tak przecież pięknego tekstu *Une mort très douce*, w którym Beauvoir – „panna!", śmiałem się miesiącami, że tak ją określił – opowiada o śmierci i o życiu swojej matki.

Mieliśmy prawo do kursów o Plotynie i Mainie de Biranie (nic z tego nie rozumiałem i nie potrafiłem się tym zainteresować), ale już nie o Spinozie, Heglu czy Husserlu, jak gdyby nigdy nie istnieli. Jeśli idzie o „filozofię współczesną", nie wybiegała dalej niż egzystencjalizm (który jeden z wykładowców omówił w ramach bardzo akademickiego, ale kompetentnego kursu o „Bergsonie i egzystencjalizmie", gdzie pokazał, ile Sartre zawdzięcza bergsonizmowi). W ciągu czterech lat spędzonych na tym wydziale nigdy nie usłyszałem takich od dawna uznanych nazwisk, jak Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel, Benveniste, Lacan. Ani, rozumie się samo przez się, nazwisk takich autorów, jak Althusser, Foucault, Derrida, Deleuze, Barthes, którzy przecież cieszyli się już sławą. Tyle że w Paryżu, nie w Reims. Znajdowaliśmy się raptem sto pięćdziesiąt kilometrów od stolicy, ale od życia intelektualnego, które odradzało się tam z intensywnością porównywalną tylko z okresem tużpowojennym, dzieliła nas przepaść. W gruncie rzeczy filozoficzne zauroczenia mojej młodości, jestem tego świadom, były związane z moją prowincjonalną sytuacją i z moim pochodzeniem klasowym. To, co przeżywałem jako wybór pewnego typu myśli filozoficznej, podyktowała mi w rzeczywistości moja pozycja społeczna. Gdybym studiował w Paryżu albo był mniej oddalony od biegunów, gdzie wypracowywały się – lub święciły tryumfy –

nowe drogi myśli i teorii, wybrałbym Althussera, Foucaulta czy Derridę, a nie Sartre'a, na którego patrzyłbym z lekceważeniem, jak to było regułą w środowiskach paryskich, co odkryłem trochę później. Wyżej ceniono Merleau-Ponty'ego, uważanego za poważniejszego, bo mniej słynnego w „świecie" (Althusser to podkreśla w swoich wydanych pośmiertnie pamiętnikach). Jednak jeszcze dziś jestem przekonany, że Sartre to o wiele potężniejszy i oryginalniejszy myśliciel niż Merleau-Ponty, który był raczej bardzo klasycznym profesorem, akademikiem, i zresztą długo inspirował się ideami Sartre'a, zanim z nim zerwał. Zapewne starałbym się iść za najnowszymi wytworami intelektualnej nowoczesności, ale w tamtym czasie i miejscu Sartre był dla mnie wszystkim. Z perspektywy czasu nie żałuję tego minionego entuzjazmu. Cieszę się, że byłem wyznawcą Sartre'a, a nie Althussera. Zresztą po długim okresie zerwania z moimi pierwszymi intelektualnymi miłościami „egzystencjalistyczne" ciągoty przypomniały mi się, kiedy zacząłem pisać własne teksty, w których powoływanie się na Sartre'a miesza się i łączy z moimi późniejszymi lekturami Foucaulta i Bourdieu.

Ale żeby dalej się interesować fascynującym mnie filozofem, musiałem zarabiać na życie. Wielu studentów łączyło studia z pracą zawodową zapewniającą im utrzymanie. Nie pozostawało mi nic innego, jak być jednym z nich, inaczej moje aspiracje do życia intelektualnego rozbiłyby się o mur zasady rzeczywistości – ekonomiczny – o czym niemal codziennie przypominała mi rodzina.

I wtedy zdarzyło się, że rzut kości obalił konieczność. Nie wiem, skąd się dowiedziałem o tej możliwości ani jak wpadłem na pomysł, żeby spróbować szczęścia. Tak czy owak, pod koniec drugiego roku studiów zapisałem się na egzaminy do IPES (co znaczyło bodajże In-

stytut Pedagogiczny Szkolnictwa Średniego, ale nie jestem pewien). Egzamin pisemny polegał na napisaniu dysertacji na ogólny temat i skomentowaniu zadanego tekstu. Nie potrafię dziś sobie przypomnieć tytułu mojej rozprawy. Do skomentowania dostałem fragment *Świata jako woli i przedstawienia* Schopenhauera. Miałem za sobą lekturę wielu dzieł o Nietzschem, w tym o jego stosunku do Schopenhauera, więc zbrojny w świeżo nabytą wiedzę, mogłem bez trudu zabłysnąć. Inni kandydaci gorzej sobie poradzili z tym dziwnym i trudnym fragmentem. Kiedy ogłoszono wyniki, z radością ujrzałem, że na liście przyjętych figurowało tylko jedno nazwisko: moje. Sam, bez konkurentów, stanąłem do dwóch egzaminów ustnych, ale już prawie wygrałem bitwę. Z socjologii dostałem tylko średnią ocenę, za to z języka – wybrałem angielski – bezbłędnie przetłumaczyłem tekst Marcuse'a, a mój komentarz – w którym porównałem jego idee „atomizacji" jednostek do pojęcia serialności u Sartre'a – zasłużył na gratulacje wykładowczyni z wydziału anglistyki i dość wysoką ocenę. Pokonałem więc przeszkodę i miałem zostać „nauczycielem stażystą" – zapewniono mi pensję przez co najmniej dwa, a może i trzy lata, jeżeli dostanę bardzo dobrą ocenę z pracy magisterskiej (tak się stało). Najdziwniejsze, że niczego więcej ode mnie nie żądano w okresie studiów: zobowiązywałem się tylko do przepracowania dziesięciu lat w szkolnictwie średnim po zdaniu egzaminów rekrutacyjnych (CAPES i *agrégation*). Ale liczba oferowanych miejsc była wtedy tak niska (zdawałem *agrégation* dwukrotnie, pierwszego roku miejsc było szesnaście, drugiego czternaście, a kandydatów ponad tysiąc), że nie miałem żadnych szans. Żeby dostać posadę, trzeba było pójść królewską drogą: skończyć klasy przygotowujące do studiów i Écoles normales supérieures – od tamtej pory nic się nie zmieniło, przeciwnie,

jest jeszcze gorzej. Moja porażka była z góry przesądzona, co odkryłem dopiero później. Tymczasem liczyła się tylko moja nowa sytuacja i szczęście, jakim mnie napawała: będę dostawać wynagrodzenie, by móc poświęcić się studiom.

Otworzyłem sobie konto w banku i gdy tylko zaczęły przychodzić pieniądze, wynająłem pokój na mieście, blisko centrum, pomimo oporów moich rodziców, którzy woleliby, żebym nadal mieszkał z nimi i „oddawał wypłatę". Oni zaspokajali moje potrzeby i matce trudno było zrozumieć i zaakceptować, że opuszczam rodzinny dom w dniu, kiedy zacząłem zarabiać, zamiast teraz im pomagać. Nie mogło jej się to podobać. To pewne, że się wahała. Ale zgodziła się, choć byłem małoletni (wtedy pełnoletniość to było dwadzieścia jeden lat), i nie próbowała mi przeszkadzać. Niebawem postanowiłem przenieść się do Paryża. Miałem dwadzieścia lat. Tak długo marzyłem o stolicy. Zafascynowany pamiętnikami Simone de Beauvoir i wszystkim, o czym w nich pisała, chciałem poznać miejsca, w których bywała ona i jej bliscy, opisywane przez nią ulice i dzielnice. Dziś wiem, że to heroiczna legenda, wizja cokolwiek zmistyfikowana. Ale ta legenda mnie zachwycała, hipnotyzowała. Prawda, że w tamtym czasie życie intelektualne, jego związki z życiem politycznym, społecznym i kulturalnym, przyciągały człowieka jak magnes i budziły pragnienie uczestnictwa w tym świecie myśli: podziwiałem wielkie postacie, identyfikowałem się z nimi, marzyłem, żeby przyłączyć się do tego twórczego towarzystwa. Wyobrażałem sobie siebie w przyszłości jako intelektualistę, kogoś, kto pisze książki, wymienia myśli z innymi w trakcie gorących dyskusji, zabiera głos w sprawach politycznych, zarówno z praktycznego, jak i teoretycznego punktu widzenia... Mógłbym powiedzieć, że dwa główne powody mego wyjazdu do Paryża to książki

Simone de Beauvoir i pragnienie swobodnego przeżywania swojej homoseksualności.

Byłem nadal zapisany na uniwersytet w Reims, ponieważ pensję wypłacał mi rektorat tej uczelni, wracałem więc tam prawie co tydzień, żeby chodzić na zajęcia, a raczej żeby się pokazać. Tam zrobiłem magisterium. Napisałem pracę pod tytułem *Ja i inny w egzystencjalizmie francuskim*, omawiałem w niej pierwsze rozprawy Sartre'a i ich związek z Husserlem i Heideggerem. Nie zachowałem ani jednego egzemplarza tej pracy i słabo pamiętam jej treść. Tyle tylko, że na koniec wstępu zaatakowałem strukturalizm, a personalnie Lévi-Straussa i Foucaulta i jego *Słowa i rzeczy*; w moich ówczesnych oczach główną ich winą było „negowanie historii". Nie czytałem ani jednego, ani drugiego, ale wypowiadałem pod ich adresem komunały, jakich nie brakowało u autorów marksistowskich, na których się powoływałem, szczególnie u Luciena Goldmanna i zwłaszcza Sartre'a, który wbrew myśli strukturalistycznej nie przestał głosić wolności podmiotu; w tekstach z lat sześćdziesiątych nazywa ją *praxis* i próbuje na nowo opracować zasady filozoficzne zdefiniowane w *Bycie i nicości*, aby pogodzić je z jego późniejszym przystąpieniem do marksizmu, a więc zrobić miejsce dla konieczności historycznych, zachowując przy tym ontologiczną ideę fundamentalnego oderwania świadomości – „neantyzację" (*néantisation*) – od ciężaru historii i od logiki systemów, reguł, struktur…

Dostałem dyplom z wyróżnieniem i dzięki temu mogłem jeszcze przez rok korzystać z IPES, co pozwoliło mi opuścić wreszcie uniwersytet w Reims, wtedy niewątpliwie trzeciorzędny, i zapisać się na DEA[72] na Sorbonie (Paris-I), a jednocześnie przygotowywać się do *agrégation*. Z powodów, których dziś nie pamiętam, mimo że nadal

płaciła mi uczelnia w Reims, nie musiałem tam studiować. Może dlatego, że DEA stanowiła pierwszy rok pisania pracy doktorskiej, nie było obowiązku respektowania geograficznego przypisania na „szkolnej mapie". Mieszkałem w Paryżu już od dwóch lat i mogłem wreszcie studiować na miejscu… Zostawiłem Reims za sobą. Nie było dłużej powodu tam jeździć. I nie jeździłem. Żyłem w Paryżu i byłem szczęśliwy. Na Sorbonie miałem świetnych, fascynujących profesorów. W porównaniu z tymi z Reims – niebo i ziemia. Przez dwa lub trzy lata pilnie uczęszczałem na zajęcia. Właściwie dopiero wtedy zostałem studentem filozofii. Musiałem nadrobić zaległości – mogłem je zmierzyć, porównując się z tymi, obok których siedziałem w sali wykładowej. Cały czas czytałem. Można by powiedzieć, że oddawałem się z pasją uzupełnianiu swojej edukacji filozoficznej; Platon, Kartezjusz i Kant nabierali koloru, wreszcie poważnie się zabrałem do Spinozy i Hegla…

Zdałem DEA z powodzeniem, moja praca dotyczyła Nietzschego i języka (co z nią zrobiłem? Nie wiem. Nie jestem pewien, czy zachował się jakiś jej egzemplarz). I oczywiście nie zdałem *agrégation*. Nie przejąłem się specjalnie, bo się tego spodziewałem. Zrozumiałem, że nie jestem wystarczająco dobrze przygotowany do tego rodzaju konkursu.

Zapisałem się później na doktorat, postanowiłem zająć się filozofią historii, od Hegla do *Krytyki rozumu dialektycznego* Sartre'a. Nie przyszło mi do głowy sięgnąć dalej do Foucaulta i jego książki *Nadzorować i karać*, która właśnie się ukazała i której wcale nie miałem ochoty czytać. A jednak wkrótce potem zainteresowałem się powstającym dopiero dziełem Pierre'a Bourdieu i już uznanym dorobkiem Foucaulta. Mój teoretyczny świat zatrząsł się w posadach. Sartre zo-

stał przesunięty w zakamarek mego umysłu, zanim po piętnastu latach opuścił ten wewnętrzny czyściec, w którym go umieściłem. Ale tymczasem, żeby szczęśliwie doprowadzić do końca projekt doktoratu i ponownie przystąpić do *agrégation*, musiałem znaleźć pracę. Po niepowodzeniu z *agrégation* pod koniec roku DEA moje warunki bytowe miały się zmienić – nie będę więcej dostawał pensji, muszę zarabiać na życie. Kilka nocy w tygodniu byłem stróżem w hotelu przy *rue* de Rennes, o ósmej rano szedłem stamtąd prosto na wykłady na Sorbonę, a spałem popołudniami. Po kilku miesiącach nie wytrzymałem tego wyczerpującego rytmu. Potem znalazłem pracę od osiemnastej do północy na bliskim przedmieściu: pilnowałem komputerów – które wtedy przypominały wielkie metalowe szafy – i zabezpieczałem dane, rejestrowane przez pomrukujące maszyny na taśmach magnetofonowych wielkości szpuli filmowej. O północy biegłem na dworzec złapać ostatni pociąg do Paryża. Nic w tym nie było ciekawego, ale przynajmniej miałem czas na czytanie i korzystałem z tych godzin przesiedzianych w zamkniętym biurze, żeby zgłębiać autorów z programu (całe wieczory spędzone na lekturze Kartezjusza i Leibniza). Kiedy drugi raz oblałem *agrégation* mimo dość dobrych ocen z egzaminu pisemnego, trochę się podłamałem. Tyle wysiłku i energii włożyłem w ten konkursowy egzamin z nadzieją, że zostanę nauczycielem w szkole średniej, tymczasem nic z tego nie wyszło. Ministerstwo Edukacji nie chciało, żebym uczył w liceum – zwolniono mnie więc z obowiązku odsłużenia dziesięciu lat w zawodzie, ponieważ nie znaleziono dla mnie posady „asystenta". Nie miałem też środków na kontynuowanie studiów, by skierować się w stronę kariery uniwersyteckiej; rozumiałem teraz, do jakiego stopnia to oczywiste, że dostęp do niej mają jedynie ci, którzy „dziedziczą", studenci społecznie i ekono-

micznie uprzywilejowani. Uciekłem od swojego środowiska społecznego, ale moje pochodzenie mnie dopadło; przyszło mi zrezygnować z doktoratu i ambicji intelektualnych, otrząsnąć się ze złudzeń, na których wyrosły. Wyparta przeze mnie prawda o tym, kim jestem, przypomniała o sobie i narzuciła swoje prawo: musiałem szukać prawdziwej pracy. Ale gdzie? Jakiej? Na moim przykładzie dobrze widać, że wartość dyplomu jest ściśle związana z pozycją społeczną: mój dyplom DEA nie tylko nie otworzył mi drogi do doktoratu, jak tamtym, ponieważ trzeba mieć pieniądze na życie w czasie jego pisania (jak nie, to człowiek upiera się, że będzie pisał, aż do dnia, kiedy zmuszony jest przyznać, że nie pisze, bo praca zjada mu czas i energię), ale jeszcze – i tu mówię prawdę, której nie ma potrzeby udowadniać, bo jej oczywistość bije w oczy – okazało się, że wartość dyplomu i możliwości, jakie daje, zależą od kapitału społecznego, jakim człowiek dysponuje, i od informacji koniecznych do tego, by opracować strategię przekształcenia tytułu naukowego w perspektywy kariery zawodowej. W takich sytuacjach pomoc rodziny, stosunki, sieć znajomości itp. – wszystko przyczynia się do nadania dyplomowi autentycznej wartości na rynku pracy. Trzeba powiedzieć, że ja tego kapitału społecznego raczej nie miałem, a ściślej – wcale go nie miałem. Informacji też nie. A więc mój dyplom był wart tyle co nic, a w każdym razie niewiele.

Część piąta

1

Kiedy wspominam lata dorastania, Reims jawi mi się nie tylko jako miejsce mego rodzinnego i społecznego zakotwiczenia, które musiałem porzucić, by żyć innym życiem, ale też jako miasto zniewagi, co w równym stopniu wpłynęło na moją decyzję. Ile razy wyzywano mnie od „pedziów" albo obrzucano podobnymi ubliżającymi słowami? Nie umiem powiedzieć. Zniewaga towarzyszyła mi stale. Tak, znałem ją od zawsze… Któż jej nie zna? Poznajemy ją, ucząc się języka. Słyszałem ją w domu i poza domem, zanim jeszcze zrozumiałem, co znaczy.

Powiedziałem wcześniej, że ojciec głośno wyrażał swoją wściekłość na polityków, kiedy pokazywali się w telewizji. Tak samo reagował, widząc na ekranie tych, których nienawidził z powodu ich seksualności, rzeczywistej bądź domniemanej. Jeśli w czołówce filmu pojawiał się Jean Marais, ojciec powtarzał co chwila: „pedał", „ciota", tym bardziej że matka zawsze przy tej okazji mówiła, że dla niej Marais jest piękny. Nie lubiła tych jego uwag i systematycznie odpowiadała: „A co cię to obchodzi?". Albo: „Ludzie robią, co chcą, nie twoja rzecz…". Czasem zmieniała rejestr i mówiła drwiącym tonem: „Za to jest bogatszy od ciebie". Stopniowo odkrywając własne pragnienia i własną płciowość, wkraczałem więc do kategorii już wcześniej określonej i napiętnowanej obelżywymi słowami i czułem lęk – jaki te słowa budzą w tych, w których są wymierzone – że do końca życia będę na nie narażony. Obelga to cytat pochodzący z przeszłości. Sens nadaje jej to, że wcześniej powtarzali ją inni ludzie: „Oszałamiające słowo przy-

byłe z głębi wieków", mówi Genet w jednym z wierszy. Ale dla znieważanych oznacza też projekcję w przyszłość: zatrważające przeczucie, że te określenia i kryjąca się w nich przemoc będą im towarzyszyć całe życie. Stać się gejem to stać się celem ataków i spostrzec, że potencjalnie, zanim się to urzeczywistni, a więc zanim to sobie człowiek uświadomi, jest się celem tysiąc razy usłyszanego słowa, którego obraźliwą moc zna się od zawsze. Poprzedza nas napiętnowana tożsamość, którą będziemy ucieleśniać i z którą musimy tak czy inaczej sobie radzić. Sposobów jest wiele i są różne, ale zawsze naznaczone tą konstytutywną mocą obraźliwej mowy. Nie żeby homoseksualność była wyjściem, które człowiek wymyśla, żeby się nie udusić, jak enigmatycznie mówi Sartre o Genecie – to raczej homoseksualność każe mu znaleźć wyjście, żeby się nie udusić. Sądzę, że dystans, jaki się ustalił – jaki starałem się zbudować – między mną a moim środowiskiem społecznym, i moje kreowanie się na „intelektualistę" były dla mnie sposobem radzenia sobie z tym, kim się stawałem i kim mogłem się stać, wymyślając się innym niż ci, od których się różniłem. Pisząc wcześniej o swojej drodze szkolnej, określiłem siebie jako „cudem uratowanego"; być może w moim przypadku siłą sprawczą tego cudu była moja homoseksualność.

Tak więc obelga była mi znana, zanim jeszcze odkryłem, że odnosi się do mnie. Sam nieraz ją rzucałem i szczerze mówiąc, w wieku czternastu, piętnastu lat, kiedy zrozumiałem, że mnie dotyczy, dalej ciskałem ją w innych, żeby ją od siebie odwrócić, osłonić się przed nią – z dwoma czy trzema kolegami z klasy nazywaliśmy „pedziem" chłopca z liceum, zniewieściałego naszym zdaniem. Obrażając go, rykoszetem obrażałem sam siebie, a najsmutniejsze, że jakoś niejasno zdawałem sobie z tego sprawę, ale nieodparte pragnienie przynależ-

ności do świata „normalnych”, uniknięcia ryzyka wykluczenia pchało mnie do takiego zachowania. Pewnie był to też sposób okłamywania siebie samego tyleż co innych – egzorcyzmy.

Szybko jednak stałem się bezpośrednim adresatem obelg skierowanych do mnie osobiście. Otaczały mnie zewsząd. Więcej: określały mnie. Towarzyszyły mi wszędzie, bezustannie przypominając, że naruszam regułę, normę, normalność. Na szkolnym podwórku, w dzielnicy, gdzie mieszkałem… czaiły się, gotowe w każdej chwili się pojawić i prawie zawsze nieuchronnie się pojawiały. Jako siedemnastolatek odkryłem, że istnieją miejsca, gdzie się chodzi na podryw: w Reims była to niezbyt dyskretna uliczka między teatrem i budynkiem sądu; przechodząc kiedyś tamtędy, widziałem, jak jakiś samochód zwalnia i jego żałośni pasażerowie wrzeszczą „pedały!”, do ludzi, którzy się tam kręcili. Jakby jakiś zorganizowany spisek zadekretował, że agresja słowna wtedy jest mocna i w pełni skuteczna, jeśli się powtarza wszędzie i bez przerwy. Musiałem nauczyć się z tym żyć. Co mogłem zrobić? Ale nigdy naprawdę się nie przyzwyczaiłem. Za każdym razem akt obraźliwego napiętnowania przeszywał mnie jak nóż, terroryzował, bo oznaczał, że wiedziano albo wywęszono, kim jestem, podczas gdy ja próbowałem to ukryć, albo że skazywano mnie na los tego, kto zawsze będzie podlegał wszechobecnemu potępieniu. Wystawiano mnie pod pręgierz: „Patrzcie, kim on jest, czyżby naprawdę sądził, że może zmylić naszą czujność?”. Faktycznie cała kultura wokół mnie krzyczała: „pedał”, „ciota”, „pedzio” i inne okropne słowa, których wspomnienie dzisiaj ożywia we mnie pamięć – nigdy się nie zatarła – strachu, jaki budziły, ran, jakie zadawały, uczucia wstydu, jakie wyryły w moim umyśle. Jestem wytworem obelgi. Synem wstydu.

Ktoś powie: obelga jest druga, pierwsze jest pożądanie i o nim trzeba mówić! To prawda, że stajemy się obiektem obelgi, ponieważ czujemy pożądanie, które ona potępia. Pożądałem chłopców z mojej klasy, z klubu kajakarskiego, gdzie jakiś czas chodziłem (między trzynastym a piętnastym rokiem życia), z organizacji politycznej, w której się udzielałem, odkąd skończyłem szesnaście lat… I to z dwoma chłopcami z klubu kajakarskiego, a później z chłopcem z mojej klasy, rok przed maturą, miałem pierwsze doświadczenia seksualne. Ale nie z chłopcami z organizacji trockistowskiej, o której wspominałem. U trockistów nie spotkałem się z homofobią panującą w partii komunistycznej i u maoistów, był to jednak ruch z gruntu heteroseksualny, a w każdym razie niechętny homoseksualizmowi. Recytowało się tam wtedy katechizm Reicha o „rewolucji seksualnej", freudo-marksizm, w którym potępienie homoseksualizmu przez tradycyjny marksizm mieszało się z potępieniem go przez psychoanalizę. Idea, wedle której społeczeństwo mieszczańskie polega na tłumieniu libido i przechwyceniu jego energii przez siły wytwórcze, bagatelizowała homoseksualizm, uważany za nic innego niż skutek seksualnych tabu, który zniknie wraz z nimi, gdy wyzwolenie seksualne doprowadzi do zmiany ustroju społecznego i politycznego. W rzeczywistości czułem każdego dnia, że w marksizmie nie ma dla mnie miejsca i że w tych ramach, jak wszędzie indziej, muszę żyć podzielony, przecięty na pół: w połowie trockista, w połowie gej. Dwie odrębne tożsamości wydawały się nie do pogodzenia i faktycznie trudno je było godzić i coraz trudniej utrzymać razem. Rozumiem, dlaczego ruch gejowski z lat siedemdziesiątych mógł się zrodzić tylko wskutek zerwania z tego typu organizacją i myślą polityczną, mimo że długo pozostawał naznaczony ideologią reichowską[73]. W dużym stopniu przeciwko temu freu-

dowsko-marksistowskiemu dyskursowi i, generalnie, przeciwko marksizmowi i psychoanalizie Foucault w połowie lat siedemdziesiątych zaczął pisać *Historię seksualności* z zamiarem nowego podejścia do kwestii władzy i transformacji społecznej: chciał uwolnić myśl krytyczną i emancypacyjny radykalizm nie tylko od freudo-marksizmu, ale też, równie stanowczo, od marksizmu i psychoanalizy, „hipotezy komunistycznej" i hipoteki lacanowskiej[74]. Nawiasem mówiąc, jakże nie ubolewać nad ponurym regresem, jakim jest dziś powrót na scenę intelektualną tych starych, skostniałych i wyjaławiających dogmatyzmów, oczywiście bardzo często wrogich ruchowi gejowskiemu i ruchom seksualnym w ogóle. Wydaje się, że wróciły one wraz z reakcyjnym paradygmatem politycznym, panującym od wielu już lat.

Tak czy owak, tamte pragnienia – moje pragnienia – podobnie jak i ich zbyt rzadkie spełnienia były skazane na milczenie i sekret. Cóż to za pożądanie, które musi milczeć, ukrywać się, wypierać się siebie publicznie, które żyje w lęku przed wyśmianiem, napiętnowaniem czy poddaniem psychoanalizie, a później, po pokonaniu stadium strachu, stale musi się potwierdzać i domagać się prawa do istnienia – czasem w sposób teatralny, sztuczny, agresywny, „obraźliwy", „prozelicki", „wojowniczy"? Ma ono w sobie zasadniczą kruchość, łatwość zranienia, świadomą siebie i doznawaną zawsze i wszędzie, jest podszyte lękiem (na ulicy, w pracy…). I to tym bardziej, że obelgą są także wszystkie te pejoratywne, deprecjonujące, sarkastyczne, poniżające słowa, które się słyszy, nawet nie będąc ich bezpośrednim adresatem. Słowo „pedał" i jego synonimy powracają obsesyjnie w rozmowach w życiu codziennym, w szkole, w liceum, w rodzinie, słowa, które człowieka smagają, palą, paraliżują, bo nawet jeśli ci, którzy ich używają

w rozmowie z wami, nie wyobrażają sobie, że mówią o was, to przecież czujecie się bezpośrednio zaatakowani, także gdy te słowa odnoszą się do kogoś innego albo są używane ogólnie, w stosunku do jakiejś nieprecyzyjnej kategorii, do której czujecie przynależność, choć z całych sił nie chcecie do niej należeć. (To zapewne jeden z najpotężniejszych psychologicznych impulsów napędzających wolę ukrycia własnej tożsamości, tak silnej i trwałej u gejów i lesbijek, jak silna i trwała jest niechęć niektórych z nich do ruchu gejowskiego i lesbijskiego. Ruch ten przyczynia się bowiem do afirmacji publicznego obrazu tego, co oni woleliby zamknąć w sferze prywatnej, korzystając z „prawa do obojętności" społecznej, chociaż ich osobiste doświadczenie zadaje kłam temu fantazmatowi, gdyż każdego dnia muszą odczuwać, do jakiego stopnia sfera prywatna i publiczna są wymieszane, do jakiego stopnia nawet „prywatność" jest produktem sfery publicznej i do jakiego stopnia psychikę w jej najintymniejszych zakamarkach kształtują nakazy normatywności seksualnej). Obelga rzeczywista lub potencjalna – to znaczy ta, z którą się stykamy, bądź ta, z którą boimy się zetknąć – wyznacza horyzont naszego stosunku do świata i do innych. Bycie-w-świecie aktualizuje się w bycie-znieważonym, to znaczy zepchniętym w niższość przez społeczne spojrzenie i słowo. Struktury ładu seksualnego (którego skrajnym punktem jest obelga) czynią z przedmiotu poniżającego aktu nazwania podmiot podporządkowany i cała świadomość – i nieświadomość, jeśli można tutaj zakreślić wyraźną granicę między tymi ściśle związanymi sferami – okazuje się naznaczona i ukształtowana przez to, co staje się procesem budowy Ja i własnej tożsamości. A więc żadna czysta psychologia, tylko podstępne i skuteczne działanie norm seksualnych i hierarchii, którymi one rządzą, hierarchii urabiających dzień po dniu psy-

chikę i podmiotowość.

2

Reims było jednocześnie miastem, gdzie za cenę tysiąca i jednej trudności udało mi się zbudować siebie jako geja, to znaczy żyć życiem geja, zanim jeszcze się nim poczułem i przyznałem sobie do tego prawo. Bo chociaż człowiek próbuje sobie wytłumaczyć, że lepiej nie być „pedałem", to jednocześnie intensywnie myśli o tym, jak się nim stać: jak spotkać partnerów – do seksu, do miłości – i przyjaciół, ludzi, z którymi mógłby swobodnie rozmawiać. Aż pewnego dnia znajduje drogę do miejsc spotkań. Ja dowiedziałem się o nich dość przypadkowo: mając siedemnaście lat, pracowałem w czasie wakacji szkolnych w agencji ubezpieczeniowej i tam jedna z urzędniczek, stale śmiejąca się z szefa za jego plecami, powiedziała mi o nim: „Wiesz, to ciota! Jeśli znajdziesz się w nocy w okolicy teatru, zobaczysz go, jak podrywa". Tej informacji towarzyszyła przykra obelga, niemniej sama informacja była bezcenna. Prawda, że ów szef, autorytarny i surowy, stale był obiektem żartów młodych kobiet, swoich podwładnych. Wydawał się przekonany, że nikt nic nie wie o jego życiu seksualnym, ale jego gesty, chód, sposób mówienia wprost krzyczały o tym, co tak pragnął ukryć. I jak często bywa w przypadku gejów, którzy tak bardzo chcą zataić, kim są, że nie mogą myśleć o niczym innym, jak o swojej problematycznej tożsamości płciowej, nie umiał się powstrzymać od mówienia na ten temat, opowiadał dowcipy i sprośne kawały o homoseksualistach – zapewne krążyły w środowisku gejowskim, gdzie bywał – i wydawał się naprawdę wierzyć, że wystarczy to obleśne gadanie, wymierzone przeciwko tym, z którymi bał się być kojarzony, by odsunąć od siebie wszelkie podejrzenia. Później często się

spotykałem, w rozmaitych formach, z tego typu dwoistą postawą przyciągania i odpychania, która prowadzi – również dzisiaj – wielu gejów do kompulsywnego mówienia o homoseksualizmie i ostentacyjnego okazywania wobec niego pogardy i obrzydzenia, aby odsunąć jak najdalej od siebie tych, z którymi tyle ich wiąże. (Czyż paradygmatem tej postawy nie jest osoba i dzieło Prousta, jak to podkreśla André Gide w swoim dzienniku? Choć oczywiście rezultat nie sięga takich wyżyn).

Że takie miejsce istnieje, było dla mnie cudowną rewelacją, nawet jeśli tym, którzy tam chodzili, przyczepiano obelżywą etykietkę. Bałem się, że ktoś mógłby mnie rozpoznać, bo bywanie w tym miejscu znaczyło, że się jest „ciotą", ale chciałem natychmiast zobaczyć, co się tam dzieje, i może kogoś spotkać. Jeszcze tego samego wieczora, a może nazajutrz, pojechałem do centrum. Zostawiłem motorower dość daleko od ulicy, gdzie mężczyźni pośpiesznie schodzili ukradkiem po schodkach do publicznej toalety. Inni kręcili się trochę dalej, jeszcze inni siedzieli w samochodach, potem nagle odjeżdżali, a wtedy za odjeżdżającym samochodem ruszał drugi samochód i obaj kierowcy mogli z sobą porozmawiać w jakimś dyskretnym miejscu, z dala od spojrzeń. Nie pamiętam, czy ktoś do mnie podszedł tego pierwszego wieczora, czy też stało się to później. W każdym razie takie było moje wejście w gejowski świat i moja droga do całej związanej z nim subkultury.

Nigdy nie zszedłem do tej toalety. Jakoś mnie to odstręczało i bałem się. Nie wiedziałem jeszcze, że toalety publiczne – w gejowskim slangu „blaszaki" – to tradycyjne miejsce homoseksualnego podrywu. Ale tamta ulica i przylegające do niej uliczki, plac teatralny i okolice pobliskiej katedry stały się scenerią mojego nocnego życia. Spędza-

łem tam całe wieczory, chodząc w tę i we w tę albo udając, że telefonuję z kabiny przy przystanku autobusowym, żeby nikt nie myślał, że podrywam. W dniach po moim „pierwszym razie" urzędniczka, dzięki której dowiedziałem się o istnieniu tego miejsca i której uwadze najwyraźniej nic nie uszło, powiedziała mi na poły ironicznym, na poły zaciekawionym tonem: „Widziałam cię koło teatru… Poszedłeś na podryw?". Wymyśliłem historyjkę: „Nie, byłem u kolegi, który mieszka w pobliżu", ale nie brzmiało to wiarygodnie, mój głos musiał zdradzać wzburzenie i moja ocena w jej oczach była ustalona. Nie przejawiała zresztą najmniejszej wrogości. Obraźliwe słowa, jakich zwykle używała, brały się z tego, co można nazwać homofobią zwyczajową, i gdybym miał odwagę wyznać jej tamtego dnia, że jestem gejem, zaliczyłaby mnie do kategorii „ciot", śmiałaby się ze mnie za plecami, ale nie naruszyłoby to jej sympatii do mnie ani przyjaznej uprzejmości, jaką mi zawsze okazywała. Ustalił się między nami dziwny stosunek, w którym nieufność mieszała się ze wspólnictwem niepewnej natury: wiedziała, kim jestem, ja wiedziałem, że ona wie, ona wiedziała, że ja wiem, że ona wie… Bałem się, że powie o tym innym – co na pewno zrobiła – a ona igrała z tą moją obawą, robiąc aluzje – miałem nadzieję, że zrozumiałe tylko dla mnie. Zatrudniłem się w tej agencji na dwa miesiące dzięki żonie mojego brata – a raczej przyszłej żonie, bo jeszcze się nie pobrali – która tam pracowała, i umierałem ze strachu, że ta, która rozgryzła mój sekret, poinformuje ją o swoim odkryciu. Czy to zrobiła? Możliwe, ale nic nie wyszło na jaw. Wkrótce lato się skończyło i nigdy więcej nie widziałem tej dziewczyny, często jednak spotykałem się później z tego rodzaju sytuacjami, z tą grą wiedzy i władzy, i przypomniałem sobie o niej, kiedy dwadzieścia lat później czytałem analizy Eve Kosofsky Sedgwick w *Epistemology of the Clo-*

set o „epistemologicznym przywileju" heteroseksualnych, którzy manipulują swoją wiedzą o tym, kto jest homoseksualny, kiedy osoby te tak bardzo chciałyby uciec spod władzy ich spojrzenia. Stronice poświęcone tym kwestiom przez Sedgwick, zwłaszcza we wspaniałym rozdziale o Prouście, obudziły we mnie echa moich minionych doświadczeń[75].

Był też wtedy w Reims bar dla gejów i wielu wolało jego dyskrecję niż niebezpieczeństwo wystawiania się na widok publiczny. Ale nie śmiałbym tam pójść – i nie miałem do tego prawa, bo byłem niepełnoletni. Tak czy inaczej, z mieszaniny goszystowskiego purytanizmu i elitaryzmu intelektualnego, do którego rościłem pretensje, uważałem wtedy bary i lokale nocne za rozrywki godne potępienia, a w każdym razie pogardy.

Tego rodzaju miejsca spotkań to także przestrzeń, gdzie człowiek styka się ze specyficzną kulturą, której się uczy: każda rozmowa – czy to z ludźmi, z którymi się trochę później pójdzie, z którymi nie będzie się chciało iść albo których się widuje za każdym razem, kiedy się tam jest, i wreszcie się ich poznaje – jest dla młodego geja środkiem socjalizacji w świecie gejowskim, sposobem stania się gejem przez nieformalne nasiąknięcie gejowską kulturą: słyszy plotki, dowiaduje się, „kto jest kim", uczy się kodów, specyficznego słownictwa, właściwych gejom sposobów mówienia (na przykład używania rodzaju żeńskiego), tradycyjnych żartów; te rozmowy i pogawędki, książki i płyty, jakie się widzi u tych, z którymi się idzie do nich do domu, zaznajamiają człowieka z całym zespołem odniesień, wprowadzają go w świat książek mówiących o homoseksualizmie (tam pierwszy raz usłyszałem o Genecie, którego czym prędzej zacząłem czytać, ale też i o po-

mniejszych autorach), w świat piosenkarek uwielbianych przez gejów (zakochałem się w Barbarze, usłyszawszy jej płyty u jednego z moich kochanków, który ją wielbił, a później odkryłem – może właśnie wtedy – że była gejowską ikoną), w świat muzyki klasycznej i opery (które były wtedy dla mnie nieznanymi, odległymi kontynentami i które dzięki tym inicjacjom i zachętom po latach z wielkim zapałem odkrywałem, stając się nie tylko amatorem, ale koneserem, nie przepuszczając żadnego koncertu, żadnego spektaklu, kupując wiele wersji tego samego dzieła, czytając biografie kompozytorów: Wagnera, Mahlera, Straussa, Brittena, Berga…). Człowiek dowiaduje się też o innych miejscach podrywu i biegnie, by czym prędzej je poznać, albo o życiu gejowskim w Paryżu, o którym zaczyna marzyć… Tysiące nieformalnych rozmów odbywanych co wieczór w tego rodzaju miejscach podczas tysięcy spotkań bywalców z nowymi przybyszami kumuluje się i wszystkie te indywidualne „inicjacje" tworzą kierunek prawdziwej transmisji dziedzictwa kulturowego (wielorakiego dziedzictwa, zależnie od wieku i klasy społecznej, zmieniającego się w czasie, ale kształtującego zarys specyficznej „kultury", czy jak kto woli „subkultury"). Literatura „inicjacyjna" – pomyślmy o *Fałszerzach* André Gide'a czy o *Du pur amour* i *L'École des garçons* Jouhandeau – może służyć za metonimię czy metaforę opisującą znacznie szersze zjawisko upodmiotowienia przez naukę i terminowanie, podobnie jak relacja między mentorem i uczniem w szkołach filozoficznych starożytności mogła służyć Foucaultowi, pod koniec jego życia, za metonimię czy metaforę – lub po prostu okrężną drogę – myślenia o szerszych procesach kształtowania się relacji między gejami.

Miejsca podrywu funkcjonują jak szkoły gejowskiego życia. Nawet jeśli się tego jasno nie widzi, tak to działa, gdy następuje przekazanie

wiedzy. W *Gay New York*, książce dotyczącej okresu 1890–1940, George Chauncey wspaniale opisał i zinterpretował to, o czym mówię; wiele mu zawdzięczam, gdyż pozwolił mi lepiej uchwycić i zrozumieć moje własne przeżycia w Reims pod koniec lat sześćdziesiątych i na początku siedemdziesiątych[76]. Kiedy go czytałem w połowie lat dziewięćdziesiątych, doznałem dziwnego i oszołamiającego wrażenia ponadczasowości, uniwersalności doświadczenia homoseksualnego. To paradoksalne, ponieważ Chauncey stawia sobie za cel osadzenie świata gejowskiego w historii – zarówno funkcjonujących w nim kategorii seksualności, jak i praktyk społecznych i kulturowych, które go organizują i podtrzymują jego istnienie. Autor pokazuje, że kultura gejowska nie czekała na koniec lat sześćdziesiątych i rozruchy w Stonewall, żeby zaistnieć, i że znacznie różniła się od tej, jaką znamy dziś. Jego książka jest wzruszającym hołdem dla tych, którzy walczyli, by móc żyć po swojemu i żeby to nie było życie upokarzające, jest hymnem na cześć codziennego, upartego, niedającego się wykorzenić, pomysłowego oporu gejów wobec sił kultury dominującej, które im bezustannie zagrażały, maltretowały ich, poniżały, karały, ścigały, biły, raniły, pakowały do więzienia… Silnie zainspirowany socjologią miasta w ujęciu szkoły z Chicago, Chauncey obrał miasto za punkt wyjścia i główny przedmiot analizy – jak wielkie miasto przyciąga gejów i jak się urządzają, by wciąż na nowo tworzyć w nim warunki pozwalające im realizować swoją seksualność, jak zakreślają obszary wolności, jak w miasto heteroseksualne wpisują miasto gejowskie. Nie znaczy to oczywiście, że życie gejowskie istnieje tylko w wielkich miastach! W małych miastach i na wsi też są miejsca spotkań, a więc formy obcowania i stosunków, które choć mniej liczne, mniej skoncentrowane i nie tak widoczne, nie są mniej realne. Ale to nie ta sama

skala. Tak czy owak, znalazłem u Chaunceya opowieść o wielu moich własnych doświadczeniach oraz o takich, których byłem świadkiem. W tym, co nazywa on „światem gejowskim", zamknął całość codziennych praktyk i rozmaitych procesów pozwalających prowadzić życie geja obok życia społecznego, które się prowadzi gdzie indziej, tam, gdzie lepiej nie być identyfikowanym jako gej. Świat gejowski i sposoby życia gejów wiążą się nie tylko z seksualnością, ale też ze społecznym i kulturowym tworzeniem siebie jako podmiotu. Można je opisać jako miejsca, filary i sposoby upodmiotowienia, jednostkowego i zbiorowego zarazem.

Nie ma wątpliwości, że istnieje specyficznie gejowska czy queerowa geografia i czasowość, w których żyją osoby niewpisujące się w „normę". Wiele pięknych i przekonujących prac napisano na ten temat. Jest równie pewne, że ci, których częściowo określają te czasoprzestrzenie, nie mogliby w nich żyć stale: gejów i osoby *queer* charakteryzuje raczej zdolność – lub konieczność – ciągłego przechodzenia z jednej przestrzeni do drugiej, z jednego czasu do drugiego (ze świata anormalnego do normalnego i *vice versa*).

3

W miejscach podrywu człowiek stykał się też, niestety, z rozmaitymi formami przemocy. Spotyka się tam ludzi dziwnych albo niespełna rozumu, trzeba stale mieć się na baczności. A zwłaszcza jest się narażonym na agresję fizyczną ze strony typów spod ciemnej gwiazdy i na częste kontrole dokumentów przez policję, która naprawdę nas nęka. Czy to się zmieniło? Wątpię. Jaki strach mnie ogarnął, kiedy pierwszy raz zostałem poddany kontroli – miałem pewnie siedemnaście lat – i policjanci oświadczyli, że jestem szurnięty i powinienem się leczyć, że

zawiadomią moich rodziców i że już przez całe życie będę figurował w kartotece… To był dopiero początek długiej serii interakcji z policją, którym zawsze towarzyszyły obelgi, sarkastyczne uwagi i groźby. Po kilku latach przestałem się przejmować – to był jeden z wielu aspektów mojego nocnego życia, nieprzyjemny, ale w gruncie rzeczy niezbyt groźny (w każdym razie dla kogoś takiego jak ja, bo więcej się ryzykuje, mieszkając w małym mieście, gdzie wszyscy wszystko wiedzą, albo gdy się nie ma dokumentów w porządku). Gorsza jest agresja fizyczna. Wielokrotnie zdarzyło mi się paść ofiarą tej skrajnej formy homofobii. Szczęśliwie wyszedłem z tego bez większego szwanku, ale znałem chłopca, który po pobiciu przez grupę „łowców pedałów" przestał widzieć na jedno oko. Muszę też wspomnieć o niezliczonych atakach, których byłem bezsilnym świadkiem i potem przez całe dni i tygodnie wciąż na nowo przeżywałem tchórzliwą ulgę, że mnie oszczędzono, oraz smutek i niesmak, że byłem świadkiem tych brutalnych, zawsze grożących gejom napaści, wobec których są oni bezbronni. Nieraz musiałem uciekać, ledwie uniknąwszy losu, jaki dotknął innych. Pewnego dnia, wkrótce po przeprowadzce do Paryża, idąc przez otwartą o zmroku część ogrodu Tuileries, która była jednym z miejsc podrywu, gdzie lubiłem chodzić i gdzie zawsze kręciło się dużo ludzi, ujrzałem z daleka grupę wyrostków mających najwyraźniej złe zamiary. Zaczepili starszego mężczyznę, zaczęli go okładać pięściami i kopać, kiedy upadł na ziemię. Aleją biegnącą wzdłuż parku przejeżdżał wóz policyjny. Zatrzymałem go, krzycząc: „Napadli człowieka w ogrodzie!". „Nie będziemy tracić czasu na pedałów", odpowiedzieli policjanci i pojechali dalej. Widziałem takie sceny wszędzie, dokąd zdarzyło mi się pojechać z takiego czy innego powodu i gdzie byłem przechadzać się w miejscach podrywu – bandy powodo-

wane nienawiścią wdzierały się nagle do ogrodu czy parku, obecne tam osoby rzucały się do ucieczki, a ci, którzy nie zdążyli uciec, padali ofiarą pobicia, często, choć niekoniecznie, połączonego z kradzieżą (zegarki, portfele, paszporty, czasem ubrania, jeśli ktoś miał skórzaną kurtkę…).

Historia tej przemocy nawiedza miejsca gejowskie: każda aleja, każda ławka, każda przestrzeń z dala od spojrzeń ma wpisaną w siebie całą przeszłość, teraźniejszość i zapewne przyszłość tych napaści i ran fizycznych, jakie pozostawiły, pozostawiają i będą pozostawiać – że nie wspomnę o ranach psychicznych. Nic to jednak nie zmienia: mimo wszystko, to znaczy mimo bolesnych doświadczeń, jakich tam doznaliśmy, albo doznali inni, a których byliśmy świadkami lub o których słyszeliśmy, mimo strachu wracamy w te miejsca wolności. I istnieją one nadal, ponieważ ludzie nadal chcą, mimo niebezpieczeństwa, aby istniały.

Pojawienie się stron dla gejów w internecie głęboko zmieniło sposoby nawiązywania kontaktów z potencjalnymi partnerami i, ogólnie, warunki obcowania gejów z sobą, ale nic z tego, co opisałem wyżej, oczywiście nie zniknęło. I kiedy zdarza mi się, nie tak rzadko, przeczytać w gazecie, że znaleziono martwego mężczyznę w parku – albo podobnym miejscu: na parkingu, w lasku, na stacji przy autostradzie –„uczęszczanym w nocy przez homoseksualistów”, wszystkie te obrazy stają mi przed oczyma i znów ogarnia mnie uczucie buntu i niezrozumienia: dlaczego ludzie tacy jak ja muszą znosić tę przemoc i żyć w stanie ciągłego zagrożenia?

Trzeba do tego dodać społeczne odrzucenie i medyczną patologizację (psychiatrycznych i psychoanalitycznych dyskursów o homoseksuali-

zmie), które są innego typu agresją – nie fizyczną, lecz dyskursywną i kulturową, której powszechność, by nie powiedzieć: wszechobecność w przestrzeni publicznej, była wyrazem ogólnej homofobicznej przemocy, jaką czuliśmy się dosłownie otoczeni. Że to trwa do dziś, udowodniły niemal obsceniczne symboliczne pogromy, jakie się rozpętały podczas debat o uznanie prawne par jednopłciowych i rodziców homoseksualnych: ileż tekstów o „pretensjach naukowych" – psychoanalitycznych, socjologicznych, antropologicznych, prawnych itp. – okazało się niczym innym jak trybikami ideologicznej i politycznej machiny, mającej za zadanie utrwalenie ustalonego porządku i upodrzędniających norm oraz utrzymanie gejów i lesbijek w stanie poczucia niższości i niepewności siebie, z których próbują się dziś wydobyć?

Tak, dlaczego są ludzie, którzy nienawidzą innych (wyrażając tę nienawiść czy to brutalnie, poprzez fizyczne napaści w miejscach podrywu, czy w sposób złagodzony, poprzez agresję dyskursywną w przestrzeni intelektualnej i pseudonaukowej)? Dlaczego pewne kategorie ludności – geje, lesbijki, transseksualiści, Żydzi, czarni itd. – muszą nosić brzemię społecznej i kulturowej klątwy, którą trudno pojąć, co motywuje i niezmordowanie reaktywuje? Długo zadawałem sobie pytanie: „Dlaczego?". A też inne: „Cośmy zrobili?". Nie ma innej odpowiedzi na te pytania niż arbitralność i absurdalność wyroków społecznych. Jak w *Procesie* Kafki na nic się nie zda szukanie trybunału, który wydaje werdykt. Ten sąd nie obraduje, nie istnieje. Przychodzimy na świat, w którym wyrok już został wydany, i w takim czy innym momencie naszego życia zajmujemy miejsce tych, którzy zostali skazani na publiczną wendetę, na życie z wymierzonym w nich oskarżycielskim palcem, i którym nie pozostaje nic innego jak próbować le-

piej lub gorzej chronić się przed nią i nauczyć się radzić sobie ze swoją „zranioną tożsamością", jak mówi angielski podtytuł książki Ervinga Goffmana *Piętno*[77]. Wskutek tej klątwy, tego potępienia, z którym trzeba się mierzyć całe życie, w najgłębszych pokładach Ja zagnieżdżają się poczucie zagrożenia, podatność na ciosy i specyficzny rozproszony lęk, jakim jest naznaczona podmiotowość geja.

Wszystko to – to znaczy wszystkie przeżywane dzień po dniu, rok po roku obelgi, ataki, przemoc werbalna i kulturowa – wryło mi się w pamięć (chciałoby się powiedzieć: w mój byt). To piętno jest integralną częścią życia gejów, tak samo jak życia wszystkich podmiotów mniejszościowych i stygmatyzowanych. Rozumiemy na przykład, dlaczego klimat pierwszych tekstów Foucaulta z lat pięćdziesiątych, od przedmowy do książki Ludwiga Binswangera *Le Rêve et l'existence* z 1954 roku (gdzie przez swoje zainteresowanie psychiatrią egzystencjalną jest tak bliski wyznawcy Sartre'a, Fanonowi z wcześniejszej o dwa lata książki *Peau noire, masques blancs*) aż do ukończonej w 1960 roku *Historii szaleństwa*, jest właśnie klimatem lęku, wyrażanego poruszającym, intensywnym językiem, klimatem wykluczenia, obcości, negatywności, wymuszonego milczenia, a nawet upadku i tragizmu. Śladem Georges'a Dumézila, który stawiał swoje badania pod znakiem boga Lokiego, opisując tę postać z panteonu skandynawskiego z jej transgresjami seksualnymi i odrzuceniem ustalonego porządku jak idealnego pacjenta z dobrze wypełnioną kartą psychiatryczną, co w jego oczach było komplementem, Foucault zaczął badać „piekło" ludzkiej „negatywności" i „lęku", które spojrzenie medyczne usiłowało poskromić i zmusić do milczenia, ponieważ chciał wydobyć je na światło dzienne i nadać mamrotaniu rangę pełnoprawnego słowa[78].

Kiedy wracam do płomiennych i bolesnych pierwszych tekstów Foucaulta, rozpoznaję w nich coś z siebie: przeżywałem to, o czym piszе, i co przeżywał przede mną, szukając sposobu, by to zapisać. I jeszcze dziś przy każdej stronicy drżę z emocji wydobywającej się z mojej najgłębszej przeszłości i z poczucia wspólnoty naszego doświadczenia. Wiem, jak mu było trudno się z tym uporać. Wielokrotnie próbował popełnić samobójstwo i długo starał się zachować chwiejną równowagę, balansując na linii dzielącej rozum od szaleństwa (Althusser w swojej autobiografii wspaniale o tym mówi, widząc w nim brata w niedoli). Wyszedł z kryzysu dzięki wyjazdowi (najpierw do Szwecji), a potem dzięki cierpliwej pracy radykalnie kwestionującej pseudonaukowy dyskurs medycznej patologizacji. Przeciwstawił krzyk nierozumu – kategorii obejmującej szaleństwo i homoseksualność obok innych „zboczeń" – monologowi psychiatrii, przez co rozumiał on dyskurs normalnych i normalności na temat tych, których uważa za swoje „obiekty" i próbuje utrzymać w stanie podległości. Cała ówczesna polityka Foucaulta rozwija się w ramach określonych przez starcie wykluczenia z zabraniem głosu, patologizacji z protestem, poskromienia z buntem.

Historię szaleństwa można czytać jak wielką księgę intelektualnego i politycznego sprzeciwu, bunt podmiotu ujarzmionego przeciwko siłom normy i ujarzmienia. W następnych swoich dziełach Foucault będzie sobie stawiał ten sam cel: przemyśleć starcie podmiotu z władzą normy, zastanowić się, jak można na nowo wymyślić swoją egzystencję. Nic dziwnego, że jego teksty są tak przejmujące (przynajmniej dla niektórych, bo wielu widzi w nich jedynie materię do akademickiej glosy). Teksty te mówią o nich, czytelnikach, przemawiają do ich słabości i skaz, czyli do ich kruchości, ale też do nieposłuszeń-

stwa i odmowy, jakie mogą się z niej zrodzić.

Niewątpliwie możemy umieścić *Historię szaleństwa* na półkach naszej biblioteki, a raczej „uczucioteki", że posłużę się słowem wymyślonym przez Patricka Chamoiseau na określenie książek, które nam „dają znaki" i pomagają zwalczyć w sobie skutki dominacji[79], obok innej wielkiej książki, której intencją było podważenie społecznego i medycznego spojrzenia na „zboczeńców" oraz przywrócenie im lub nadanie statusu podmiotu dyskursu, a już nie przedmiotu, wsłuchanie się w ich słowa, podważając i odrzucając to, co mówią o nich inni: chodzi oczywiście o *Świętego Geneta* Sartre'a. Różnica jest ogromna – w przypadku Foucaulta i jego walki z psychiatrycznym i psychoanalitycznym obciążeniem chodzi o niego samego: przemawia we własnym imieniu, mówi o własnym doświadczeniu, broni własnego życia; Sartre natomiast pisze o kimś innym i analizuje drogę odmienną od jego własnej; z wielką empatią i entuzjazmem zdaje sprawę z mechanizmów dominacji i procesów wymyślania swego Ja. Obie książki, jedną z początków lat pięćdziesiątych, drugą z początku lat sześćdziesiątych, łączy jednak oczywiste pokrewieństwo, które zresztą mogłoby być filiacją: lubię sobie wyobrażać, że praca Sartre'a głęboko wpłynęła na Foucaulta. Jakże mogłoby być inaczej? Łączy ich obu wspólny gest.

Odkryłem to dzieło Foucaulta dopiero pod koniec lat siedemdziesiątych (chyba w 1977 roku), czyli kilka lat po lekturze książki Sartre'a. Dla mnie liczyła się przede wszystkim ta ostatnia. Przeczytałem ją wtedy, gdy książki były dla mnie najważniejszą pomocą w pracy, którą musiałem wykonać, żeby wymyślić się na nowo i znaleźć dla siebie nową formułę. A raczej w momencie, gdy postanowiłem zaakceptować, kim jestem (a więc oczywiście ponownie przywłaszczyć sobie to,

co otaczająca mnie wrogość mówiła i powtarzała). Wzięcie tego ciężaru na siebie, przywłaszczenie sobie tego, zmieniło wszystko, a w każdym razie zmieniło wiele rzeczy. Naprawdę, ta decyzja długo we mnie dojrzewała i po wahaniu sama mi się narzuciła: nie spędzę całego życia na cierpieniu, wstydzie i strachu, że jestem gejem. To za trudne. Za bolesne. Można od tego oszaleć (z tego szaleństwa żyją psychoanalitycy i pewnie dlatego starają się, by trwało jak najdłużej). Miałem dość siły, a może szczęścia, żeby wykonać ten krok stosunkowo wcześnie (w wieku dziewiętnastu, dwudziestu lat) – najpierw zwierzyłem się kilku przyjaciołom, którzy zresztą już znali mój „sekret" albo go od dawna przeczuwali i nie rozumieli, dlaczego im nic nie mówię; potem ostentacyjnie i teatralnie rewindykowałem to, czego nie mogłem dłużej trzymać w tajemnicy.

Mógłbym napisać, inspirując się metaforyczną i kwiecistą prozą Geneta, że przychodzi taka chwila, kiedy plwociny zmieniają się w róże, werbalne napaści w girlandy kwiatów, w promienie światła. Słowem, chwila, kiedy wstyd przemienia się w dumę... Ta duma jest na wskroś polityczna, ponieważ rzuca wyzwanie głębokim mechanizmom normalności i normatywności. Nie jest tak, że człowiek znajduje dla siebie nową formułę, wychodząc od niczego – ukształtowanie własnej tożsamości, gdy wychodzi się od tej, którą nam narzucił porządek społeczny, wymaga długiej i cierpliwej pracy. I dlatego nie sposób uwolnić się całkowicie od obelgi ani od wstydu. Tym bardziej że świat bezustannie przywołuje nas do porządku, reaktywując uczucia, o których wolelibyśmy zapomnieć i które czasem wydają się zapomniane. Jeśli postać Boskiej w *Matce Boskiej Kwietnej* po przekroczeniu stadium dzieciństwa i dorastania, kiedy wstyd ją przytłaczał, przemieniona w płomienną figurę podziemnej kultury Mont-

martre'u, znów się czerwieni, gdy słyszy skierowane do niej wyzwisko, to dlatego, że nie może ignorować sił społecznych, które ją oblegają – sił normy – a więc i uczuć, które wpisały one i wciąż na nowo wpisują w psychikę napiętnowanych jednostek. Wie to każdy, kto doznaje tego upokorzenia w najbanalniejszych sytuacjach, kiedy niespodziewanie czujemy się dotknięci do żywego, choć sądziliśmy, że jesteśmy uodpornieni. Nie wystarczy odwrócić piętna, że nawiążę do Goffmana, i zapanować nad obelgą, nadając jej inne znaczenie, by jej raniąca siła na zawsze znikła. Poruszamy się, próbując utrzymać chwiejną równowagę między raniącym znaczeniem obelgi a dumnym jej przywłaszczaniem. Nigdy nie jesteśmy do końca wolni ani wyzwoleni. Możemy mniej lub bardziej zrzucić z siebie ciężar, jaki porządek społeczny i jego ujarzmiająca siła nakłada na wszystkich w każdej chwili. Jeśli wstyd jest „energią transformującą", jak pięknie mówi Eve Kosofsky Sedgwick[80], przemiana samego siebie dokonuje się przez scalenie śladów przeszłości – zachowujemy przeszłość po prostu dlatego, że jest to świat, w którym przeszliśmy socjalizację i który w dużej mierze w nas pozostaje, tak samo jak pozostaje w otaczającej nas rzeczywistości. Nasza przeszłość wciąż jest naszą teraźniejszością. Kształtujemy się na nowo, od nowa tworzymy samych siebie (podejmując to zadanie nieustannie), ale nie kształtujemy się, nie tworzymy od zera.

Na próżno więc przeciwstawiać zmianę czy „zdolność do czynu" (*agency*) determinizmom i sile samoodtwarzania porządku społecznego i norm seksualnych lub myśl „wolnościową" myśli „odtwarzającej", ponieważ te wymiary są z sobą nierozerwalnie związane. To, że bierzemy pod uwagę determinizmy, nie znaczy jednak, że nic się nie da zrobić, owszem, niemniej rezultaty działalności heretyckiej, kwe-

stionującej ortodoksję i jej powtarzanie, są ograniczone i względne, bo inne być nie mogą: nie ma czegoś takiego jak absolutny „przewrót", tak samo jak nie ma absolutnej „emancypacji"; obala się coś w danym momencie – trochę się przesuwamy, oddalamy, robimy krok w bok. By ująć to w terminach Foucaulta: nie ma co marzyć o niemożliwym „wyzwoleniu", możemy co najwyżej przekroczyć kilka wprowadzonych przez historię granic, które nas w życiu krępują.

Kapitalne znaczenie miało dla mnie zdanie Sartre'a z jego książki o Genecie: „nie jest istotne, co z nas zrobią, ale co sami zrobimy z tego, co z nas zrobiono"[81]. Szybko stało się ono moją dewizą. Zasadą pewnej ascezy – pracy Ja nad sobą.

Zdanie to nabrało jednak w moim życiu podwójnego znaczenia, zarówno w sferze seksualnej, jak i w sferze społecznej, chociaż w każdym z tych przypadków zachowałem się zupełnie inaczej – w pierwszym przywłaszczyłem sobie i rewindykowałem swoje znieważone Ja seksualne; w drugim oderwałem się od swojej wyjściowej kondycji społecznej. Mógłbym powiedzieć, że z jednej strony stałem się tym, kim byłem, a z drugiej – odrzuciłem to, kim powinienem być. Oba te ruchy szły u mnie w parze.

W gruncie rzeczy byłem naznaczony dwoma społecznymi werdyktami: klasowym i seksualnym. Nie da się przed nimi uciec. Noszę w sobie piętno jednego i drugiego. Ale ponieważ w pewnym momencie życia oba te werdykty weszły z sobą w konflikt, musiałem sam siebie ukształtować, rozgrywając jeden przeciwko drugiemu.

Epilog

1

To, kim dziś jestem, uformowało się na przecięciu dwóch dróg: zamieszkałem w Paryżu z nadzieją, że będę swobodnie żyć życiem geja i że zostanę „intelektualistą". Pierwszą część programu zrealizowałem bez trudu. Ale druga zaprowadziła mnie donikąd: nie powiodły się próby zdobycia kwalifikacji do nauczania w szkolnictwie średnim ani napisania doktoratu – byłem bez pracy i bez perspektyw. Uratowała mnie subkultura gejowska i możliwości, jakie ona daje. Miejsca podrywu sprzyjają do pewnego stopnia wymieszaniu klas społecznych. Spotyka się tam ludzi, których inaczej byśmy nie spotkali, ponieważ należą do innych środowisk, przybywają z odległych kręgów. Umożliwia to gesty solidarności i wzajemnej pomocy, które, podobnie jak wspomniana już „transmisja kulturowa", nie są przeżywane ani bezpośrednio postrzegane jako takie. W bardzo wtedy uczęszczanym gejowskim miejscu, ogrodzie miejskim na tyłach Notre Dame, poznałem chłopca, z którym się na krótko związałem. Miałem dwadzieścia pięć lat, nie wiedziałem, co robić. Trudno mi było pogodzić się z rzeczywistością i zrezygnować z utopijnej wizji mojej przyszłości, w którą naiwnie wierzyłem, odkąd znalazłem się na uniwersytecie. Dryfowałem niezdecydowany i niespokojny. Co ze mną będzie? Pewnego dnia mój chłopak zaprosił na kolację jednego z przyjaciół, który przyszedł z dziewczyną. Okazało się, że pracowała w „Libération", gazecie powstałej na początku lat siedemdziesiątych w następstwie majowych „walk", popieranej przez Sartre'a i Foucaulta. Poczułem do niej

sympatię, którą odwzajemniała, i spotkaliśmy się znowu. Zamówiła u mnie kilka artykułów. Uczepiłem się tej niesłychanej okazji otwierającej przede mną przyszłość. Stopniowo stałem się dziennikarzem, a ściślej: dziennikarzem literackim. Pisywałem recenzje książek, przeprowadzałem wywiady (pierwszy z Pierre'em Bourdieu na temat *La Distinction* – pamiętam, jakby to było wczoraj). Zawód dziennikarza nieoczekiwanie dał mi wstęp do świata intelektualnego i pozwolił w nim uczestniczyć. Nie tak to sobie wyobrażałem w swoich młodzieńczych, studenckich marzeniach. Ale jednak… Spotykałem się z wydawcami, widywałem autorów. Szybko zaprzyjaźniłem z kilkoma z nich, z Bourdieu i Foucaultem nawet bardzo blisko… Ledwie co zrezygnowałem z pisania doktoratu i oto szczęśliwy zbieg okoliczności, połączenie obowiązków społecznych i przypadkowych decyzji, sprawił, że zacząłem widywać wszystkich tuzów współczesnej myśli. Nie zagrzałem miejsca w tej gazecie: zmieniła się w jeden z głównych organów rewolucji konserwatywnej, o której wielokrotnie w tej książce pisałem. W rozległej ofensywie organizującej – bo to było bardzo zorganizowane – zwrot na prawo całego pola polityczno-intelektualnego, filozofia i nauki społeczne oraz ich dostęp do przestrzeni publicznej, a zwłaszcza do mediów, były, ma się rozumieć, główną, a nawet decydującą sprawą. Byłem zbyt przywiązany do Bourdieu i Foucaulta, do krytycznego myślenia, do dziedzictwa maja '68… Szybko stałem się niepożądany. Zdążyłem jednak dać się poznać i szef pewnego tygodnika, który nie mógł znieść, że Bourdieu go lekceważy i odrzuca wszelkie propozycje pojawienia się na łamach jego pisma, co stało się jego osobistą obsesją, zaprosił mnie do swego zespołu, żeby mieć pewność, że w przyszłości będzie inaczej. Nie lubiłem tego pisma. Nigdy go nie lubiłem. Co więcej, było ono jeszcze bardziej zaangażowa-

ne w neokonserwatywny zwrot niż gazeta, którą porzuciłem. Długo się wahałem („Trzeba z czegoś żyć” – powtarzał mi Bourdieu, żeby mnie przekonać… – „Udzielę panu wywiadu i przez dwa lata będzie miał pan spokój”). Tak czy owak, nie miałem wyboru; w rzeczy samej, trzeba było z czegoś żyć!

W „Nouvel Observateur” od początku czułem się niezręcznie. To eufemizm. A jednak przez wiele lat kojarzono moje nazwisko z tym pismem, przed którym wszystko we mnie się wzdragało. Nie umiałem zaakceptować tej sytuacji – znów byłem w fałszywym położeniu. Nie chodziło o zwykłą niechęć, lecz o coś znacznie głębszego. Mały uniwersytecki klan uważał literackie stronice tego pisma za teren zastrzeżony i wykorzystywał je bezwstydnie, by zarządzać swoimi sprawami, próbując narzucić całej scenie polityczno-intelektualnej władzę i dryf ku myśli reakcyjnej. Prowadzili nieustającą wojnę ze wszystkim, co było wybitne i spychało ich w cień, ze wszystkim, co było lewicowe i chciało takie pozostać. Moja osoba im przeszkadzała. Każdy mój artykuł, każdy wywiad wywoływały wściekłość, wyrażającą się już to inwektywami, już to groźbami (życie intelektualne widziane z bliska nie zawsze jest piękne. Rzeczywistość nie odpowiada wyidealizowanej wizji tego, kto marzy o tym, żeby w nim uczestniczyć). Po serii awantur i potyczek, których brutalność mnie zaskoczyła, uznałem, że nie warto tracić energii na wyczerpujące, jałowe boje. Postanowiłem, że ta „praca” będzie dla mnie wyłącznie źródłem utrzymania i że korzystając ze stałego wynagrodzenia, zajmę się pisaniem książek. W ostatecznym rachunku to przykre doświadczenie stało się mocnym bodźcem: pchnęło mnie do obrania nowej drogi i zmobilizowania całej energii, żeby jeszcze raz się zmienić.

Początkowo miałem ambicje literackie – w drugiej połowie lat

osiemdziesiątych zacząłem pisać dwie powieści, którym poświęciłem wiele czasu. Inspiracją dla pierwszego projektu była moja znajomość – i rozmowy – z Dumézilem i Foucaultem. Chciałem opisać przyjaźń łączącą trzy pokolenia gejów. Trzy epoki, trzy życia naznaczone trwałością i zmianami. Napisałem ze sto stron, może więcej. Dalej nie szło, więc włożyłem ten plik kartek do szafy. Od czasu do czasu wracałem do tego, co nazywałem „moją powieścią", wyobrażając sobie, że ją kiedyś skończę. Niestety! Po przeczytaniu *Klubu korynckiego* Alana Hollinghursta, który miał podobny pomysł co ja, pełen podziwu dla jego maestrii, zdałem sobie sprawę, jaka przepaść dzieli moje próby od spełnionego dzieła – wyrzuciłem swój rękopis do śmieci, dosłownie. Druga powieść, w której występowała para przypominająca Benjamina Brittena i Petera Pearsa, miała mówić o twórczości wyrastającej na gruncie relacji miłosnej. Pasjonowałem się wtedy Brittenem, zwłaszcza jego operami, które często pisał dla Pearsa (*Peterem Grimesem*, *Billym Buddem*, *Śmiercią w Wenecji*…). Czy zabrakło mi wytrwałości? Talentu? Czy też po prostu zdałem sobie sprawę, że udaję? Ożyły we mnie stare ambicje, nie potrafiłem im się oprzeć, naśladowałem gest pisania. Widziałem siebie jako pisarza, choć nie miałem do tego predyspozycji. Stopniowo zdusiłem w sobie pokusy literackie, ale nie całkiem o nich zapomniałem: zdarza mi się jeszcze żałować, że nie miałem dość cierpliwości i siły, żeby dalej pójść tą drogą.

Te niedonoszone próby łączyła wspólna nić – w obu przypadkach interesowała mnie historia gejowska i gejowska podmiotowość. Jakoś dziwnie nie przyszło mi do głowy, żeby zbudować opowieść o klasach społecznych, biorąc za punkt wyjścia drogę dziecka z klasy ludowej, które oddala się od rodziny, i odtworzyć w tych ramach życie dwóch

lub trzech pokoleń ze wszystkim, co je dzieli, i wszystkim, co je nadal łączy. Tak czy owak, nie wypuszczałem się więcej w stronę fikcji, tylko zabrałem się do tego, co mnie pociągało od dawna i do czego późno doszedłem – zacząłem pisać o życiu umysłowym, o historii idei. Na początek były to dwie rozmowy rzeki z Georges'em Dumézilem i Claude'em Lévi-Straussem, czyli właściwie rozszerzenie mojej działalności dziennikarskiej. Ale przejście do formy książki wszystko zmieniło. W 1986 roku Dumézil, z którym opracowywałem wywiad, zasugerował mi, bym napisał o zmarłym dwa lata wcześniej Foucaulcie. Zanim umarł, towarzyszył moim pierwszym krokom, powierzając mi informacje i dokumenty. Mogłem dzięki temu złożyć hołd Foucaultowi w czasach, gdy jego nazwisko i dzieło były znieważane i oczerniane przez szwadrony neokonserwatystów, którzy opanowali wszystkie przestrzenie publicznej ekspresji, jedne po drugich, aż w końcu uwierzyli, że wszyscy podzielają ich idee i anatemy, a nawet, jak twierdzili, że w naukach społecznych zapanował nowy „paradygmat" (podczas gdy była to po prostu próba zamachu). Ta kłócąca się z duchem czasu ambitna książka odniosła sukces i myślę, że odegrała rolę w ruchu oporu, który pojawił się w przestrzeni publicznej w odpowiedzi na prosperującą ideologiczną kontrrewolucję. Zapraszano mnie na seminaria i prelekcje… Dziennikarstwo stopniowo oddaliło się ode mnie, a raczej ja od niego. Owszem, co roku publikowałem jakieś artykuły i przeprowadzałem wywiady, ale coraz rzadziej, bo niemal cały czas zajmowało mi pisanie książek i uczestnictwo w działalności uniwersyteckiej za granicą. Zmieniłem zawód. Moje nowe życie umieściło mnie wśród autorów i publikacji odnawiających pejzaż intelektualny, gdyż zajmowały się kwestiami dotychczas przez naukę w dużej mierze zaniedbywanymi. Miałem ochotę uczestniczyć w tym

ruchu. Zacząłem pisać prace bardziej teoretyczne, pierwszą były *Rozważania o kwestii gejowskiej*, po niej *Moralność mniejszościowa*.

Potrzebowałem czasu, zanim przemówiłem we własnym imieniu. Bo żeby czuć się do tego uprawnionym, muszą nas uprawomocniać nasza przeszłość, świat społeczny, instytucje. Niełatwo mi było poczuć się zdolnym – to znaczy społecznie uprawnionym – do pisania książek, zwłaszcza teoretycznych, chociaż w młodości snułem takie trochę szalone marzenia. Są marzenia i jest rzeczywistość. Pogodzenie jednego z drugim wymaga nie tylko uporu, równie niezbędne są sprzyjające okoliczności. W moim domu rodzinnym nie było książek. Inaczej niż młody Sartre w *Słowach* – autobiografii z lat dorastania, której celem jest odtworzenie historii „powołania", a nawet „misji", czyli społecznej predestynacji do życia literackiego i filozoficznego – ja nie byłem „powołany". Pisanie nie było dla mnie przyszłym wezwaniem, już obecnym w zabawach i popisach małego chłopca, wykonywanych na oczach dorosłych, zachwyconych lub przerażonych jego przedwczesnym darem wymowy, który po latach okaże się „na czasie". Przeciwnie. Czekał mnie inny los: konieczność sprowadzenia moich pragnień na grunt możliwości społecznych. Musiałem więc walczyć – najpierw z samym sobą – żeby przyznać sobie zdolności i prawa, które innym są dane z góry. Musiałem poruszać się po omacku drogami, które dla uprzywilejowanych są niczym oznakowany szlak. A nawet często samemu torować sobie drogę, ponieważ te istniejące nie były otwarte dla takich jak ja. W połowie lat dziewięćdziesiątych zyskałem nowy status i nowe międzynarodowe środowisko, odegrały one dla mnie z opóźnieniem rolę, jaką klasowy habitus i królewskie drogi kariery szkolnej i uniwersyteckiej odgrywają dla innych.

Spędziłem wiele czasu w podróżach: po Europie, Ameryce Łacińskiej i zwłaszcza Stanach Zjednoczonych. Wykładałem w Chicago, uczestniczyłem w seminariach w Nowym Jorku i na Harvardzie, uczyłem w Berkeley, przebywałem w Princeton…

Dostałem nagrodę w Yale. Moje prace z historii intelektualnej dotyczące homoseksualności i podmiotowości mniejszościowej zaprowadziły mnie więc do miejsca, o którym nie mogłem nawet marzyć z racji swego pochodzenia klasowego, u dołu świata społecznego. Faktycznie, niewielkie miałem szanse na to, że osiągnę aż tyle.

2

Z okazji wręczenia tej nagrody miałem wygłosić dość formalny wykład. Kiedy poproszono mnie o podanie tytułu i streszczenie mojego wystąpienia, postanowiłem poddać krytycznej lekturze książki, które mnie doprowadziły do tej nagrody i uroczystości. Chciałem zastanowić się nad tym, jak retrospektywnie buduje się własną przeszłość przy użyciu teoretycznych i politycznych kategorii funkcjonujących w społeczeństwie, w którym się żyje. Zacząłem od przypomnienia śmierci ojca, dnia spędzonego z matką na przeglądaniu pudeł ze starymi zdjęciami, odkrycia na nowo świata, w którym niegdyś żyłem i który przypominała mi każda fotografia… Opisawszy swoje dzieciństwo robotniczego dziecka, zadałem sobie pytanie, dlaczego nigdy nie miałem pomysłu ani ochoty zastanowić się nad nim, uczynić z niego punkt wyjścia do refleksji. Zacytowałem fragment wywiadu z Annie Ernaux, który mnie bardzo przejął – pytana o to, jaki wpływ na jej książki miało dzieło Bourdieu, odpowiedziała, że wkraczając bardzo wcześnie na drogę literatury, zanotowała w swoim dzienniku (z 1962 roku): „Pomszczę moją rasę!”. I uściśliła, że chodziło jej o świat „pod-

porządkowanych", z którego wyszła. Zastanawiała się, w jaką formę najlepiej ubrać ten plan. Kilka lat później, „po maju '68, odkrycie *Héritiers* w momencie osobistego i szkolnego załamania" dało jej „ukryty impuls" do „zanurkowania" w pamięć, „by opisać rozdarcie związane z awansem społecznym, wstyd itd.".

Tak jak ona, w kontekście ruchu politycznego i towarzyszącego mu teoretycznego wrzenia, poczułem konieczność „zanurkowania" we własną pamięć i pisania, żeby „pomścić moją rasę". Ale chodziło mi o inną rasę, więc jąłem eksplorować inną pamięć. Ruchy masowe dają jednostkom możliwość ukonstytuowania się jako podmioty polityki, a jednocześnie proponują im kategorie, w jakich mogą one postrzegać same siebie. Te siatki interpretacji własnej osoby stosują się oczywiście do teraźniejszości, ale też do przeszłości. Teoretyczne i polityczne schematy poprzedzają i kształtują to, co myślimy o sobie, umożliwiając w ten sposób istnienie zarówno zbiorowej, jak i indywidualnej pamięci – patrzymy wstecz, wychodząc od współczesnej polityki, żeby zastanowić się nad działaniem mechanizmów dominacji i ujarzmienia, które spowodowały zmianę formuły Ja przez to, że stawialiśmy im opór, i to niezależnie od tego, czy był on świadomy, czy bezwiedny. Polityczne ramy pamięci w dużej mierze określają dziecko, którym byliśmy, i dzieciństwo, któreśmy przeżyli.

Już Halbwachs zwrócił na to uwagę: o ile prawdą jest, że warunek pamięci jednostkowej stanowi zbiorowa pamięć grupy, do której należymy, lub z którą się utożsamiamy i w ten sposób ją tworzymy, to prawdą jest także to, że każdy człowiek wpisuje się, sukcesywnie lub równocześnie, w wiele grup[82]. Te grupy niekiedy korespondują z sobą, stale ewoluują i stale się zmieniają. Toteż „pamięć zbiorowa", a wraz z nią pamięć indywidualna i przeszłość jednostek, nie tylko nie

jest jedna, ale się zmienia. Wypracowuje się w rozmaitych, niejednorodnych przestrzeniach i czasowościach, których niepodobna sprowadzić do jedności ani hierarchizować, uznając jedne za ważne, inne nie. W końcu sama Annie Ernaux, w swojej pierwszej książce *Les Armoires vides* z 1974 roku, przywołuje nie tylko społeczny świat swego dzieciństwa i lat dorastania, ale też traumatyzujące doświadczenie nielegalnej aborcji przeżywane przez dwudziestoletnią dziewczynę[83]. A kiedy później, w *Les Années*, wróci do chwili, w której powzięła zamiar pisania, by odzyskać to wszystko, co „ukryła, bo było wstydliwe", a stało się „godne przypomnienia", będzie podkreślać, do jakiego stopnia „pamięć, która przestała poniżać", otworzyła przed nią przyszłość polityczną, literacką i intelektualną, pozwoliła przywłaszczyć sobie na powrót rozmaite etapy przebytej drogi i różne konstytutywne wymiary własnej osobowości: „Walka o prawo kobiet do aborcji, przeciwko niesprawiedliwości społecznej i zrozumienie, jak się stała tą właśnie kobietą, to dla niej jedno i to samo"[84].

W latach moich studiów, kiedy we francuskim życiu intelektualnym, przynajmniej na lewicy, dominował marksizm, inne „walki" wydawały się „drugorzędne", a nawet potępiano je jako „drobnomieszczańską dywersję", odciągającą uwagę od jedynej ważnej „prawdziwej" walki klasy robotniczej. Ruchy określane jako „kulturowe", kładące nacisk na takie sprawy jak upodmiotowienie płciowe, seksualne czy rasowe, które marksizm odsuwał na bok, gdyż koncentrował się wyłącznie na ucisku klasowym, proponowały inną problematyzację przeżytego doświadczenia i w dużym stopniu bagatelizowały ucisk klasowy.

Czy trzeba przyjąć, że uprawianej przez marksizm cenzury, która spychała kwestie takie jak płeć czy seks poza ramy percepcji politycznej i teoretycznej, nie można było usunąć inaczej niż przez cenzurę

lub wyparcie tego, co marksizm kazał nam „postrzegać" jako jedyną formę dominacji? I że w konsekwencji zniknięcie marksizmu, a w każdym razie jego zmierzch jako dominującego dyskursu lewicy było warunkiem koniecznym, by stało się możliwe polityczne przemyślenie mechanizmów ujarzmienia seksualnego, rasowego itp. oraz produkowania podmiotowości mniejszościowych? Prawdopodobnie tak.

Ale dlaczego mamy wybierać między różnymi walkami prowadzonymi przeciwko rozmaitym formom dominacji? Jeśli to, kim jesteśmy, mieści się na przecięciu rozmaitych zbiorowych determinacji, czyli rozmaitych „tożsamości", rozmaitych form ujarzmienia, dlaczego mielibyśmy uznać tę, a nie inną za główny przedmiot politycznej troski, nawet jeśli wiemy, że każdy ruch ma tendencję do narzucania swoich specyficznych zasad postrzegania świata społecznego jako pierwszorzędnych i priorytetowych? A skoro to dyskursy i teorie czynią z nas podmioty polityki, to czyż nie jest naszą sprawą budowanie dyskursów i teorii, które nie pozwalałyby zaniedbywać takiego czy innego aspektu, pozostawiać poza polem percepcji lub poza polem działania jakiejkolwiek formy ucisku, jakiegokolwiek rejestru dominacji, jakiegokolwiek poniżenia, jakiegokolwiek wstydu wynikającego z obelżywego wyzwiska? Budowanie teorii przygotowujących nas na przyjęcie każdego nowego ruchu, który zechce wprowadzić na scenę polityczną nowe problemy i słowa, jakich dotąd na niej nie słyszeliśmy i jakich się nie spodziewaliśmy?[85]

Wykład w Yale był dla mnie prawdziwą próbą, jako, między innymi, najważniejszy moment wędrówki inicjacyjnej. Zaraz po jego wygłoszeniu przyszło mi na myśl, że powinienem wrócić do książki, którą zacząłem pisać wkrótce po śmierci ojca – od razu nadałem jej tytuł *Powrót do Reims* – i którą porzuciłem parę tygodni później, ponie-

waż kontynuowanie tej pracy wydawało mi się niemożliwością. Zacząłem gorączkowo czytać wszystko, co wiązało się z moim tematem. Wiedziałem, że taki projekt – pisanie o „powrocie" – da się zrealizować jedynie poprzez mediację, czy raczej filtr odniesień kulturowych: literackich, teoretycznych, politycznych… Pomagają one myśleć i formułować to, co chcemy wyrazić, a przede wszystkim pozwalają zneutralizować ładunek emocjonalny, zapewne zbyt mocny, gdyby trzeba było stawić czoło „rzeczywistości" bez tego ekranu. Obiecałem sobie jednak, że dopiero po napisaniu ostatniego rozdziału przeczytam powieść Raymonda Williamsa *Border Country*[86]. Przeczuwałem, że mogłaby za mocno odcisnąć się na moim dziele. Więc odczekałem. Teraz, pisząc konkluzję, kończę lekturę tej książki. „Intryga" zaczyna się od tego, że profesor Uniwersytetu Londyńskiego dowiaduje się, że jego ojciec miał zawał serca i jego dni są policzone. Szybko wsiada do pociągu. Narracja cofa się wtedy w czasie i przedstawia etapy jego drogi od dzieciństwa w walijskiej klasie ludowej do chwili, gdy wraca do rodziny przed zapowiadającą się żałobą, poprzez to, jak porzuca on swoje środowisko, jak odczuwa dyskomfort i wstyd będące prawie nieuniknionymi skutkami tego porzucenia, a potem, gdy już „wrócił", jak poddaje się przymusowi przeżycia na nowo dzieciństwa i lat dorastania. W środku tej historii jest oczywiście jego wyjazd na uniwersytet dzięki pomocy rodziców, świadomych, że w rezultacie tych wysiłków i poświęceń stracą syna. Na ostatniej stronie bohater pojmuje, że nie da się „wrócić", nie da się znieść granic budowanych od tylu lat. Co najwyżej można próbować połączyć teraźniejszość z przeszłością, pogodzić się z sobą i ze światem, który się porzuciło. Stwierdza po prostu, że „zmierzył dystans" i że „mierząc dystans", „kładzie się kres wygnaniu".

Ma rację czy nie? Nie umiem odpowiedzieć. Wiem tylko, że miałem łzy w oczach, gdy dotarłem do końca książki, kiedy syn dowiaduje się o śmierci ojca, z którym ledwo co zdążył nawiązać zerwaną lub po prostu zapomnianą uczuciową więź. Ale nad czym chciałem płakać? Nad kim? Nad bohaterami książki? Nad moim ojcem? Ze ściśniętym sercem myślałem o nim i żałowałem, żeśmy się nie spotkali. Że nie próbowałem go zrozumieć. Że nie próbowałem z nim rozmawiać. Że w rzeczywistości pozwoliłem, by przemoc świata społecznego wzięła nade mną górę tak, jak zapanowała nad nim.

Kilka lat wcześniej, gdy znów się znalazłem bez regularnych, stałych dochodów, uznałem za rzecz naturalną poszukać pracy na jakimś francuskim uniwersytecie. Moje książki i wykłady amerykańskie dawały mi do tego prawo. Po długiej wędrówce odnalazłem przestrzeń, którą pod koniec lat siedemdziesiątych musiałem opuścić, ponieważ nie byłem do niej społecznie uprawniony. Kiedy powiedziałem matce, że zaproponowano mi posadę, spytała z przejęciem:

– I czego będziesz uczył? Filozofii?

– Nie, raczej socjologii.

– Co to jest? Coś o społeczeństwie?

Tytuł oryginału: *Retour à Reims*
Redakcja: Małgorzata Szczurek
Redakcja merytoryczna: dr hab. Jakub Momro, Uniwersytet Jagielloński
Korekta: Kamil Bogusiewicz, Paulina Lenar
Projekt graficzny: Przemek Dębowski
Współpraca redakcyjna: Justyna Bednarska
Konwersja do formatów EPUB i MOBI: Małgorzata Widła

Retour à Reims by Didier Eribon © Librairie Arthème Fayard, 2009
Copyright © for the translation by Maryna Ochab, 2019

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français.
Książkę wydano dzięki dofinansowaniu Institut français w ramach programów wsparcia wydawniczego.

ISBN 978-83-66147-15-7

120. książka wydawnictwa Karakter

Wydawnictwo Karakter
ul. Grabowskiego 13/1, 31-126 Kraków
karakter.pl

Zapraszamy instytucje, organizacje oraz biblioteki do składania zamówień hurtowych z atrakcyjnymi rabatami. Dodatkowe informacje dostępne pod adresem sprzedaz@karakter.pl oraz pod numerem telefonu 511 630 317

Przypisy

1 Claude Simon, *Le Jardin des plantes*, Paris 1997, s. 196–197.
2 Habitus to zespół stałych i nabytych dyspozycji, które stają się nie tylko dyspozycjami działania, ale też określonymi systemami postrzegania i myślenia. Według Bourdieu nie wszystkie habitusy są spójne, niektóre przeciwnie: ujawniają wewnętrzne, strukturalne pęknięcia i sprzeczności, powodujące podział i cierpienie (przyp. red. nauk.).
3 Roland Barthes, *Dziennik żałobny*, przeł. Kajetan Maria Jaksender, Wrocław 2013, s. 85.
4 Dla ułatwienia tytuły nietłumaczonych jeszcze książek Didiera Eribona, które często powracają w tekście, podajemy dalej w języku polskim (przyp. red.).
5 Por. Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris 1999.
6 Francuski tekst tej przedmowy umieściłem w tomie *Hérésies, Essais sur la théorie de la sexualité*, Paris 2003. Wersja angielska w *Insults and the Making of the Gay Self*, Durham 2004.
7 Paul Nizan, *Antoine Bloyé* [1933], Paris 2005, s. 207–209.
8 Annie Ernaux, *La Place, Une femme* i *La Honte*, Paris 1983, 1987 i 1997. (Po polsku ukazała się tylko pierwsza z wymienionych powieści, *Miejsce*, przeł. Iwona Badowska, Warszawa 1989).
9 James Baldwin, *Zapiski nieodrodnego syna*, w: *Następnym razem pożar. Wybór esejów*, wybór, przekł., wstęp Daniel Passent, Warszawa 1965, s. 35.
10 James Baldwin, *Zapiski nieodrodnego syna*, w: *Następnym razem pożar. Wybór esejów*, wybór, przekł., wstęp Daniel Passent, Warszawa 1965, s. 35.
11 James Baldwin, *Zapiski nieodrodnego syna*, w: *Następnym razem pożar. Wybór esejów*, wybór, przekł., wstęp Daniel Passent, Warszawa 1965, s. 21.
12 James Baldwin, *Zapiski nieodrodnego syna*, w: *Następnym razem pożar. Wybór esejów*, wybór, przekł., wstęp Daniel Passent, Warszawa 1965, s. 22.
13 „To avoid the journey back is to avoid the Self, to avoid »life«" (James Baldwin, *Conversations*, red. Fred L. Standley, Louis H. Pratt, Jackson 1989, s. 60). Por. David Leeming, *James Baldwin: A Biography*, New York 1994.

14 Por. Virginie de Luca Barrusse, *Les familles nombreuses. Une question démographique, un enjeu politique (1880–1940)*, Rennes 2008. Również Remi Lenoir, *Généalogie de la morale familiale*, Paris 2003.

15 Por. Alain Coscia-Moranne, *Reims, un laboratoire pour l'habitat. Des cités-jardins aux quartiers-jardins*, Reims 2005; i Delphine Henry, *Chemin Vert. L'oeuvre d'éducation populaire dans une cité-jardin emblématique, Reims 1919–1939*, Reims 2002. Również Delphine Henry, *La cité-jardin. Une histoire ancienne, une idée d'avenir*, http://www.crdp-reims.fr/ressources/dossiers/cheminvert/expo/portail.htm.

16 Tzw. żółci to robotnicy zrzeszeni w związkach zawodowych „żółtych" (w przeciwieństwie do „czerwonych"), powstałych pod koniec XIX wieku, ugodowi wobec pracodawców, nieuczestniczący w strajkach ani żadnych gwałtownych akcjach. Nazwa pochodzi stąd, że podobno żółtym papierem zaklejali szyby wybite przez czerwonych (przyp. tłum.).

17 Gilles Deleuze, *Gauche*, w: *Abécédaire de Gilles Deleuze*, DVD 2004.

18 Na temat podziału: „my" i „oni" w klasach ludowych zob. Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, Paris 1970, s. 177 i nast. (wyd. oryg. *The Uses of Literacy*).

19 Por. Francine Muel-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur*, Paris 1983, s. 46–47.

20 Annie Ernaux, *Une femme*, dz. cyt., s. 33.

21 To może tłumaczy, dlaczego u klas ludowych elastyczne i swobodne obyczaje współistnieją z raczej rygorystyczną moralnością. Ta mieszanina elastyczności w praktyce i rygoryzmu w ideologii sprawia, że są one tak wyczulone na plotki, pomówienia, to, co ludzie powiedzą.

22 Paul Éluard, *Comprenne qui voudra*, w: *Au rendez-vous allemand*, Paris 1945.

23 Marguerite Duras, *Hiroshima, mon amour*, Paris 1972.

24 Por. Fabrice Virgili, *La France „virile". Des femmes tondues à la Libération*, Paris 2000.

25 W dawnym francuskim systemie szkolnym klasy w liceum liczyło się od szóstej do pierwszej; jedenastolatek szedł do szóstej klasy, siedemnastolatek kończył szkołę w pierwszej klasie (przyp. red.).

26 Annie Ernaux, *Une femme*, dz. cyt., s. 66.

27 Odsyłam tutaj do pięknych słów Carolyn Kay Steedman o matce w *Landscape for a Good Woman. A Story of Two Lives*, New Brunswick 1987, s. 8–9. Zob. również jej zjadliwą krytykę książki Richarda Hoggarta, *The Uses of Literacy* (polskie

wyd. *Spojrzenie na kulturę robotniczą w Anglii*), w której prezentuje on ahistoryczny obraz świata pracy, chwaląc jego prostotę i psychologiczną niezmienność, jak gdyby klasa robotnicza przestała ewoluować, odkąd przyszły socjolog z niej wyszedł (tamże, s. 11–12).

28 Dyskurs – homofobiczny w samej swej istocie – Lacana na temat „przyczyn" homoseksualizmu analizuję w *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris 2001, s. 235–284.

29 Raymond Aron, *Science et conscience de la société*, w: *Les Sociétés modernes*, Paris 2006, s. 57.

30 Por. Richard Hoggart, *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires*, Paris 1991.

31 *Agrégation* – konkurs rekrutacji nauczycieli i wykładowców upoważniający do nauczania w szkolnictwie średnim i wyższym, ci, którzy z powodzeniem przejdą konkurs, zyskują status urzędników państwowych (przyp. red.).

32 John Edgar Wideman, *Brothers and Keepers* [1984], wyd. fr. *Suis-je le gardien de mon frère?*, Paris 1999, s. 56, 55.

33 John Edgar Wideman, *Brothers and Keepers* [1984], wyd. fr. *Suis-je le gardien de mon frère?*, Paris 1999, s. 57, 56.

34 *Sans papiers* – osoby nieposiadające ważnego dokumentu tożsamości (przyp. tłum.).

35 John Edgar Wideman, *Fanon*, Boston–New York 2008, s. 62–63.

36 Pierre Bourdieu, Loïc J.D. Wacquant, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, przeł. Anna Sawisz, Warszawa 2001, s. 84.

37 Pierre Bourdieu, *L'idéologie jacobine* [1966], w: *Interventions. Science sociale et action politique, 1961–2001*, Marseille 2002, s. 56.

38 Por. Stéphane Beaud, Michel Pialoux, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris 1999.

39 Fakt, że w analizach „prekaryzacji" świata pracy może prosperować idiotyczne i reakcyjne pojęcie „masowego indywidualizmu", wiele mówi o smutnej drodze socjologów, która zawiodła ich od krytycznej lewicy do kół technokratycznych i myśli neokonserwatywnej; używają oni tego pojęcia tylko w odniesieniu do „przemian kwestii społecznej".

40 O przemianie dyskursu polityki ekonomicznej zob. Frédéric Lebaron, *Le Savant, le politique et la mondialisation*, Bellecombe-en-Bauge 2003.

41 W ten dziwny sposób poinformowała mnie, że w pierwszej turze wyborów w 2002 roku głosowała na Le Pena, a w drugiej na Chiraca przeciwko Le Penowi. W 2007 roku w obu turach głosowała na Sarkozy'ego.
42 O tym wszystkim pisałem w mojej książce *D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, Paris 2007.
43 Jean-Paul Sartre, *Élections, piège à cons*, w: tegoż, *Situations, X*, Paris 1976, s. 75–87.
44 Maurice Merleau-Ponty, *Sur l'abstention*, w: tegoż, *Signes*, Paris 1960, s. 397–401.
45 O procesach społecznych, politycznych i ideologicznych, które analogicznie doprowadziły w Wielkiej Brytanii do powstania bloków historycznych jednoczących burżuazję z szerokimi odłamami klas ludowych w głosowaniu na partie prawicowe zob. Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, London 1988.
46 O głosowaniu na Front Narodowy zob. artykuł Patricka Lehingue'a *L'objectivation statistique des électorats: que savons-nous des électeurs du Front national?*, w: Jacques Lagroye, *La Politisation*, Paris 2003, s. 247–278.
47 O pokoleniowych zmianach w stosunku klas ludowych do lewicy i prawicy zob. cytowany artykuł Patricka Lehingue'a.
48 Bardzo realistyczny opis rasizmu klasy robotniczej i warunków życia robotników imigrantów w latach pięćdziesiątych znajdujemy w powieści Claire Etcherelli É*lise ou la vraie vie*, Paris 1977.
49 CGT – Confédération générale du travail, istniejący od 1895 roku, jeden z najważniejszych związków zawodowych we Francji, związany z partią komunistyczną (przyp. red.).
50 W *Élise ou la vraie vie* rasizm wewnątrz fabryki przejawiają robotnicy zrzeszeni w związku zawodowym bliskim partii komunistycznej. Niektórzy usprawiedliwiają swoją wrogość wobec Algierczyków i Tunezyjczyków tym, że nie uczestniczyli oni w strajku o podwyżkę płac.
51 O rasizmie i antysemityzmie francuskich środowisk ludowych (zwłaszcza lewicowych) zob. Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire, 1885–1914*, Paris 2000, zwłaszcza rozdz. 4: *L'antisémitisme de gauche*, i rozdz. 6: *Une droite prolétarienne: les „Jaunes"*, Również tegoż autora *Ni droite, ni gauche. L'idéologie fasciste en France*, Paris 2000.

52 O teoriach przeciwstawiających się lewicy i marksizmowi i proponujących inne ramy myślenia o kondycji robotniczej oraz o miejscu i roli robotników w społeczeństwie zob. Zeev Sternhell, *La Droite révolutionnaire*, dz. cyt., zwłaszcza rozdz. 9: *À la recherche d'une assise populaire: l'Action française et le prolétariat*.

53 Krytyka „doświadczenia" jako „oczywistości" bezpośrednio danej oraz analiza roli dyskursu i teorii politycznych w kształtowaniu percepcji, praktyk i znaczeń, jakie one nabierają, zob. Joan W. Scott, *L'évidence de l'expérience*, w: tejże, *Théorie critique de l'histoire. Identités, expériences, politiques*, Paris 2009, s. 65–126.

54 Odsyłam do ważnych uwag na ten temat Stuarta Halla w *The Hard Road to Renewal*, dz. cyt.

55 Pochwała wspólnej „kompetencji" i „losowania" jako zasady regulującej „władzę ludu" zob. Jacques Rancière, *Nienawiść do demokracji*, przeł. Maciej Kropiwnicki, Warszawa 2008. Wydaje się, że Rancière zdaje sobie niejasno sprawę z problemu, choć nigdy go nie formułuje (i nie bez powodu! Postawiłoby to pod znakiem zapytania wiele jego ideologicznych założeń), ponieważ wszystkie wymienione przez niego przykłady demokratycznych sposobów artykulacji odsyłają do tego, co określa słowem „walki" albo „ruchy", czyli zbiorowych i zorganizowanych manifestacji odrębnych stanowisk. Wskazuje to, że „władza ludu" jako fundament demokracji nigdy nie jest władzą jednostek niezróżnicowanych i wymienialnych – zawsze jest już wpisana w różnorodne i antagonistyczne ramy społeczne i polityczne. Refleksja nad demokracją powinna skupić się na nich i o nie głównie zatroszczyć.

56 Nader ważny element, jakim jest mediacja partii, nie występuje w modelu Sartre'a (który w czasach, gdy pisał tekst o głosowaniu, był pod wpływem goszystowskiej rewolucyjnej spontaniczności). Natomiast podkreśla ten element Bourdieu w artykule *Le mystère du ministère. Des volontés particulières à la „volonté générale"*, „Actes de la recherche en sciences sociales" 2001, nr 140, s. 7–13.

57 Zgadzam się tu z analizami Stuarta Halla w *Gramsci and Us*, w: *The Hard Road to Renewal*, dz. cyt., s. 163–173.

58 Oczywiście, przy poparciu intelektualistów partyjnych i rządowych, którzy chcą określić, co jest, a co nie jest polityczne, co „demokratyczne", a co „antydemokratyczne" itd. Ich usiłowania są zaprzeczeniem tego, czym powinna być praca intelektualna – myślenie o świecie społecznym w ruchu, a nie próba zarządzania nim – i działalność demokratyczna, która nie daje się zamknąć w dyktacie autorytarnych ideologów związanych z technokratami i biurokracją, to znaczy z wszystkimi insty-

tucjami i każdą władzą. W charakterze zbawiennej szczepionki na te antydemokratyczne zapędy polecam książkę Sandry Laugier *Une autre pensée politique américaine. La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris 2004.

59 Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris 2004, s. 123, 121, 120.

60 Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris 2004, s. 120.

61 Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris 2004, s. 126–127.

62 Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris 2004, s. 126.

63 École normale supérieure – jedna z trzech najbardziej prestiżowych francuskich uczelni wyższych, należąca do tak zwanych *grandes écoles*, czyli uczelni wyższych przygotowujących swoich absolwentów do kariery uniwersyteckiej i naukowej (przyp. red.).

64 O związku między męskimi wartościami chłopców ze środowisk robotniczych lub ludowych – szczególnie odrzuceniem autorytetu i wrogością wobec dobrych uczniów ocenianych jako „konformiści" – i selekcją szkolną, czyli przypisaniem do pracy fizycznej zob. Paul Willis, *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Westmead 1977.

65 Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, dz. cyt., s. 103–104. W moim dzienniku z 2004 roku, kiedy ta książka się ukazała, opowiedziałem o kilku naszych rozmowach na te i inne tematy w okresie, gdy ją pisał (por. Didier Eribon, *Sur cet instant fragile… Carnets, janvier–août 2004*, Paris 2004). Na moje krytyczne uwagi odpowiadał, że kiedy będzie pracował nad francuskim wydaniem, postara się zmienić te stronice. Nie zdążył.

66 O maskulinistycznych – i klasowych – kategoriach dyskursu socjologii, która ustanawia się jako „nauka" w opozycji do filozofii, zob. Geoffroy de Lagasnerie, *L'inconscient sociologique. Émile Durkheim, Claude-Lévi Strauss et Pierre Bourdieu au miroir de la philosophie*, „Les Temps modernes" 2009, nr 654, s. 99–108.

67 Rozwinąłem ten punkt w *Réflexions sur la question gay*, dz. cyt., i w *Une morale du minoritaire*, dz. cyt. W *La Distinction* (Paris 1979) brak tego specyficznie gejowskiego korzystania z kultury – Bourdieu zgodził się ze mną, kiedy zwróciłem mu na to uwagę.

68 Richard Hoggart podkreśla to w *33 Newport Street*, dz. cyt.

69 Pierre Bourdieu, *La Distinction*, dz. cyt., s. 145 i nast.

70 CAPES, Certificat d'aptitude au professorat de l'enseignement du second degré – dyplom upoważniający do nauczania w szkolnictwie średnim (przyp. red.).

71 *Agrégation* – zob. przypis na stronie 97.
72 DEA, diplôme d'études approfondies – dyplom ukończenia studiów drugiego stopnia. W dawnym francuskim systemie kształcenia roczny lub dwuletni kurs akademicki gwarantujący wstęp na studia doktoranckie (przyp. red.).
73 Guy Hocquenghem ostro skrytykuje Reicha w *Le Désir homosexuel* w 1972 (wznow. Paris 2000, s. 154 i nast.). O urzeczeniu Reichem części ruchu homoseksualnego w latach siedemdziesiątych zob.: Thierry Voeltzel, *Vingt ans et après*, Paris 1978, s. 18, 29 (książka ma formę dialogu dwudziestolatka ze „starszym przyjacielem", którym jest Michel Foucault. Komentowałem ten tekst w *Réflexions sur la question gay*, dz. cyt., s. 433–439).
74 Michel Foucault, *Historia seksualności*, t. I: *Wola wiedzy*, przeł. Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant, Krzysztof Matuszewski, Warszawa 1995. Odsyłam tu do moich analiz postępowania Foucaulta w trzeciej części *Réflexions sur la question gay*, dz. cyt., w *Une morale du minoritaire*, dz. cyt., i w É*chapper à la psychoanalyse*, Paris 2005.
75 Por. Eve Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, Berkeley 1990. Szeroko korzystałem z jej analiz w *Réflexions sur la question gay*, dz. cyt.
76 George Chauncey, *Gay New York, Urban Culture and the Making of the Gay Male World, 1890–1940*, New York 1994.
77 Erving Goffman, *Stigma. Notes on the management of Spoiled Identity*, Englewoods 1963; tegoż, *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*, przeł. Aleksandra Dzierżyńska, Joanna Tokarska-Bakir, Gdańsk 2005. O dominacji społecznej zob.: Pierre Bourdieu, *Medytacje pascaliańskie*, dz. cyt., s. 242–244.
78 Por. Georges Dumézil, *Loki*, Paris 1948, oraz moje komentarze na temat tej książki w *Le crime de Loki*, w: *Hérésies*, dz. cyt., s. 19–32.
79 Patrick Chamoiseau, É*crire en pays dominé*, Paris 1997, s. 23–24.
80 Eve Kosofsky Sedgwick, *Shame, Theatricality and Queer Performativity: Henry James The Art of the Novel*, w: *Touching Feelings. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham 2002, s. 35–65.
81 Jean-Paul Sartre, *Święty Genet, aktor i męczennik*, przeł. Krzysztof Jarosz, Gdańsk 2010, s. 55.
82 Por. Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective* [rękopis z lat 1932–1938], red. Gérard Namer, Paris 1997; tegoż, *Społeczne ramy pamięci*, przeł. Marcin Król, Warszawa 2008 [1925].

83 Annie Ernaux, *Les Armoires vides*, Paris 1974.
84 Annie Ernaux, *Les Années*, Paris 2008, s. 121.
85 Didier Eribon, *The Dissenting Child: A Political Theory of the Subject*, wykład z 9 kwietnia 2008 roku, wygłoszony z okazji otrzymania James Robert Brudner Memorial Prize.
86 Raymond Williams, *Border Country* [1960].